AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

EL NEOPLATONISMO

SÍNTESIS DEL ESPIRITUALISMO ANTIGUO

José Alsina Clota



ANTHROPOS
EDITORIAL DEL HOMBRE

EL NEOPLATONISMO

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Colección dirigida por Jaume Mascaró

27

José Alsina Clota

EL NEOPLATONISMO

Síntesis del espiritualismo antiguo



El Neoplatonismo: síntesis del espiritualismo antiguo / José Alsina Clota. — Barcelona: Anthropos, 1989. — 160 p.; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía; 27)
Bibliografía p. 125-127
ISBN: 84-7658-178-5

I. Título II. Colección 1. Neoplatonismo
141.131

Primera edición: noviembre 1989

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Vía Augusta, 64, 08006 Barcelona
ISBN: 84-7658-178-5
Depósito legal: B. 39.616-1989
Fotocomposición: Master-Graf, S.A., Barcelona
Impresión: Policrom. Tánger, 27. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Al·l'hê spoudê ouk éxô hamartías eînai, al·là theón eînai.

«Nuestro afán no consiste en estar libre del pecado, sino en ser Dios.»

PLOTINO, Enéadas, I, 2, 6

A M. del Carmen Fernández Llorens,
que ha dedicado su vida a Plotino.

éskhe dè kaì gynaîkas sphódra proskeiménas.
PORFIRIO, Vida de Plotino

UNAS PALABRAS PREVIAS

En los tratados corrientes de historia de la filosofía griega es habitual establecer una división, clásica ya, en tres grandes momentos: el llamado *presocrático*, que suele calificarse de cosmológico por el hecho cierto de que la especulación sobre los orígenes del cosmos es el centro de interés de los hombres que representan esta primera etapa del pensamiento helénico; un segundo período se inaugura con Sócrates y, puesto que su tema central es el hombre, ha recibido el apelativo de *antropológico*; finalmente, un tercer momento se inaugura en la época helenística y se conoce como *ético* porque su preocupación básica se centra en la conducta humana.

Nada hay que objetar, en principio, a esa triple división. Pero creo que merece ciertas consideraciones. Dejando de lado el posible origen hegeliano de esa división —que, aunque no suele decirse, me parece evidente— hay que tener en cuenta que, en determinados aspectos, peca de no poca rigidez. Es

verdad que los llamados presocráticos se ocupan, esencialmente, de especulaciones cosmológicas; pero no lo es menos que algunos de ellos apuntan hacia otros intereses teóricos, y ahí están, entre otros, un Heráclito y un Demócrito para dar fe de ello. Pero es que la citada tripartición olvida la especulación teológica y las hondas preocupaciones religiosas del período que va desde el siglo I a. de C. hasta los momentos finales de la Antigüedad. Hay que defender, pues, la existencia de un cuarto período en la historia del pensamiento griego, al que, con toda razón, cabe llamar *teológico* o incluso *místico*. Se trata de un período muy dilatado —más de quinientos años— que engloba tanto las corrientes paganas como las cristianas, y que Dodds ha bautizado, felizmente, con el nombre de *época de ansiedad*. Ya en Platón, que convierte a Dios en el centro, apuntan aspectos de esa orientación que se hará obsesiva en los primeros siglos de nuestra era y que llegará a su momento culminante con Plotino y sus continuadores. De aquí arrancará toda una corriente espiritual que, a través del Pseudo-Dionisio *el Areopagita*, impregnará buena parte de la Edad Media. Plotino representa, pues, un nuevo hito en la historia del espíritu humano. En él irán a confluir, como en un ancho mar, los caudalosos ríos del Platonismo, el Aristotelismo, el Estoicismo, la corriente Neopitagórica y la del Platonismo medio, sin contar con una serie de movimientos religiosos como la Gnosis y el Hermetismo, y algunas formas de la religiosidad de finales del mundo antiguo, como los misterios y las doctrinas soteriológicas venidas de Oriente.

Tiene, pues, un cierto sentido dedicar un libro a esta importante corriente espiritual, fruto, en parte, de las tendencias sincréticas de la época. El nombre

con que conocemos esa larga tradición espiritualista, el de *Neoplatonismo* es, evidentemente, discutible, puesto que Plotino nunca se calificó a sí mismo de neoplatónico, ni pretendió jamás ser original en sus especulaciones, aunque lo fue, y no poco. Pero el término ha conocido amplia fortuna y merece conservarse.

Con Plotino y el neoplatonismo la filosofía deviene religión, misticismo. Su sistema culmina en la unión extática con Dios, con el Uno inefable. Y si el proceso que da origen al pensamiento helénico puede definirse como el paso de la religión a la filosofía, en Plotino asistimos al proceso inverso que nos conducirá de la filosofía a la religión. Cierto que con matices importantes y diferenciales que dan al pensamiento neoplatónico un fuerte sesgo filosófico e incluso metafísico. Alguien se ha preguntado alguna vez si Plotino es el metafísico más completo que ha existido, y, en ciertos aspectos, la pregunta debe responderse afirmativamente. Lo que ocurre es que la metafísica plotiniana surge como resultado de hondas experiencias psicológicas a las que su autor ha dado un fundamento metafísico a través de las categorías tradicionales en el espiritualismo helénico. Y el sesgo religioso del neoplatonismo plotiniano se evidencia más aún cuando pasamos del maestro a los continuadores. Si en Porfirio aletea todavía, mal contenido, el racionalismo helénico de su maestro, en Jámblico y en Proclo la *teúrgia* pretenderá sustituir enteramente el impulso racional para convertirse en la clave de la elevación al Uno. Es una de las muchas consecuencias de la orientalización de la corriente neoplatónica.

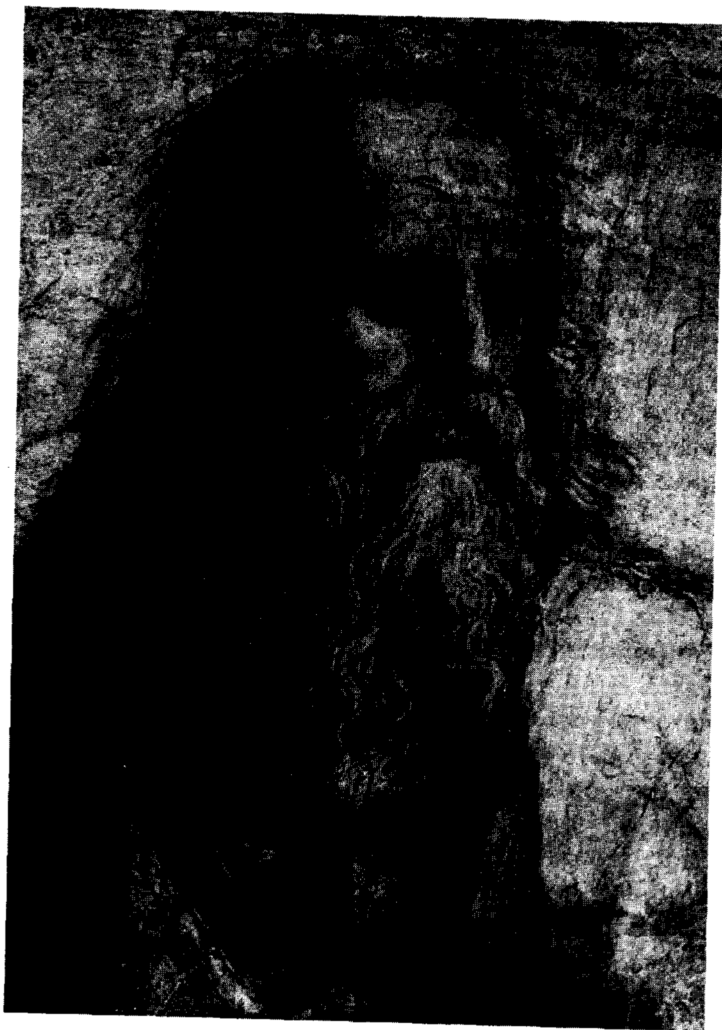
Desde hace un medio siglo escaso asistimos a un innegable renacimiento de los estudios, no ya sobre el Neoplatonismo en concreto, sino también so-

bre las corrientes precursoras de este movimiento espiritual, que han sido bautizadas acertadamente por W. Theiler como *preparación del Neoplatonismo (Vorbereitung des Neuplatonismus)*. Todavía en 1928 se quejaba el profesor Dodds de que «la última fase de la filosofía griega hasta muy recientemente ha sido menos inteligentemente estudiada que otras» (*Class. Quart.*, 1928, 129). Y añadía que los defectos de la investigación sobre este período estaban centrados en torno a un malentendido respecto a los filósofos y pensadores representativos del movimiento neoplatónico. Se pretendía que tales pensadores, al ser unos místicos, no serían fácilmente comprensibles por los simples filósofos. Hoy en día, empero, la afirmación de Dodds no estaría ya justificada. Se ha trabajado y se está trabajando muy bien en todos los aspectos, tanto en el histórico como en el filosófico y el filológico.

Por lo pronto, se ha emprendido una importante tarea filológica: la de las ediciones críticas. Tarea que no se limita a Plotino, sino que abarca a los autores más diversos de este movimiento y de sus precursores. Hay que citar aquí las excelentes ediciones de Henry-Schwyzer, de Cilento, y la más antigua de Bréhier. Tampoco pueden dejar de citarse las ediciones —totales o parciales— de los continuadores de Plotino, como la *Carta a Anebo*, de Porfirio (Sodano), la *Carta a Marcela*, del mismo autor (Pötscher), las *Symmiktá Zetemata* (Dörrie). Por lo que a Jámblico se refiere sus *Misterios de Egipto* —hoy definitivamente reivindicada su autenticidad— ha tenido un magnífico editor y traductor en Ed. Des Places, y los fragmentos de sus comentarios a Platón han tenido un excelente editor y exégeta en Dillon, sin contar con la labor de B.D. Larsen. Proclo ha sido también editado por Westerink y O'Neill

(*Comentario al Alcibíades I*) y la *Teología platónica* y los *Elementos de Teología* se nos han hecho asequibles gracias a los esfuerzos de eminentes plotinistas como Dodds y Jeffrey-Westerink. En lo que atañe a las traducciones, Plotino ha sido amplia y profusamente traducido por obra de Harder, el ya citado Bréhier, Cilento, Mc Kenna o Igal. Y, en lo que hace referencia a los precursores del Neoplatonismo o corrientes emparentadas, Posidonio ha hallado un buen editor en el tándem Edelstein y Kidd, el *Corpus Hermético* en Nock y Festugière, Filón en Arnáldez y Whitteker, y los *Oráculos caldaicos* en Luck y Des Places.

Pero lo más destacable es la labor de interpretación y análisis de toda esa riquísima corriente. Una buena muestra del interés que despierta el Neoplatonismo entre los investigadores —y que contrasta con la penuria que un día tuvo que denunciar Dodds— nos lo proporcionan tres *Entretiens* que la Fundación Hardt ha dedicado a estos temas (*Sources de Plotin, Porphyre, De Jamblique à Prolcus*) sin contar que dedicó uno a la tradición platónica. El vasto movimiento bautizado por Theiler como *preparación del Neoplatonismo* (y que va del siglo I a. de C. hasta finales del siglo II y comienzos del III), ha dado notables investigadores: la holandesa Cornelia de Vogel, una de las más destacadas, ha publicado interesantes estudios sobre el tema (*Philosophia*, I, Assen, 1970); Armstrong, el notable plotinista anglosajón, ha dirigido uno de los estudios más claros y diáfanos sobre el tema (*The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1970), libro en el que colaboran figuras como Merlan, Lloyd, y el propio Armstrong. De Merlan hay que mencionar, en este terreno, su importante estudio *From Platonism to Neoplatonism* (La



Platón, el inspirador del pensamiento de Plotino

Haya, 1960[2]). En suma, en este campo es fuerza citar al menos los nombres de Arnou, Gandillac, Henry, Rist, Wallis, Trouillard, Dörrie, Sodano, Martano, Rosán, Beierwaltes, Bastid, Krämer...

Cuando se trata del influjo o la pervivencia del neoplatonismo hay que advertir que tampoco va a la zaga en estudios y trabajos. Klibansky ha trazado, por ejemplo, la historia de la continuidad del platonismo en la Edad Media; Wetherbee, por su parte, se ha ocupado del influjo que el neoplatonismo de la escuela de Chartres ha ejercido sobre la poesía del siglo XII (Alain de Lille); Courcelle y Waszynk han estudiado el neoplatonismo latino, en tanto que Lovejoy ha seguido, con su atractivo método, el tema de la *gran cadena del ser,* de raíz claramente neoplatónica; también Beierwaltes ha trazado el influjo del neoplatonismo sobre el idealismo alemán, en tanto que Trouillard y Bréhier se han ocupado del impacto del neoplatonismo y sus representantes en figuras como Spinoza o Bergson; Kristeller y Panofsky, en fin, han señalado la presencia de elementos neoplatónicos en los espíritus del Renacimiento. Por lo que concierne a la presencia de elementos neoplatónicos dentro del cristianismo, los nombres de Dörrie, Markus, Sheldon-Williams ocupan un lugar de honor, y cuando se trata de seguir las huellas de este influjo sobre el mundo islámico el nombre de Walzer se hace inevitable.

El espiritualismo tardo-antiguo, en suma, interesa acaso como nunca. Han contribuido a ese renacimiento una serie de factores y causas que no es éste el momento de analizar. Lo que sí cabe repetir es que en ese movimiento de vuelta hacia el mundo neoplatónico, España no ha quedado del todo ajena, y nombres como los de Igal y Fernández Llorens

merecen ser pronunciados con cierto respeto. Es en ese marco en el que pretende encuadrarse el presente libro, que, por otra parte, no es sino un intento de síntesis, sin aspirar a exponer ideas originales.

CAPÍTULO I

UN NUEVO CLIMA ESPIRITUAL Y LA PREPARACIÓN DEL NEOPLATONISMO

1

En un breve pero sugestivo libro (*Pagan and Christian in an Age of Anxiety*) ha señalado Dodds hasta qué punto coinciden, en sus más profundas aspiraciones religiosas, los hombres de finales del mundo antiguo, sean éstos paganos o cristianos. Hay un tema obsesivo que aparece una y otra vez en la obra de los espíritus más representativos de la época imperial romana. San Gregorio de Nacianzo, en sus *Poemas morales*, va desgranando, en un lugar solitario, algunas de sus más profundas meditaciones sobre el sentido de la vida:

¿Qué soy, qué he sido, qué seré? Lo ignoro...
Y envuelto por doquier en la tiniebla
camino errante, sin tener, ni en sueños,
aquello a lo que aspira el alma mía.

Bien es verdad que en todas las culturas podemos, en determinados momentos, encontrar formulada esa pregunta fundamental sobre el sentido de la existencia. Pero lo que es nuevo en la etapa final del mundo antiguo es su profundidad y, especialmente, su universalidad. No es sólo el cristiano: también el pitagórico, el platónico, el estoico y el gnóstico se sienten abrumados por el enigma de la existencia. El tema *para qué hemos nacido* se convierte en el *tema* de este tiempo: el hombre se formulará, a veces, a sí mismo esa terrible pregunta, o la formulará a otros. En el *Poimandres* hermético (*Corpus hermético*, I, 3) el devoto que, en trance, ha recibido la visión que le hará las revelaciones trascendentales, se dirige al *Noûs de la soberanía* y le dice: «Quiero conocer los seres, comprender su naturaleza, conocer a Dios».

En otro pasaje de la literatura hermética (*C.h.*, XI, 21), la pregunta adopta formas que recuerdan aún más los poemas de san Gregorio: «No sé quién era, no sé quién seré».

Momentos habrá en los que la falta de sentido de la vida humana adopte otras formas. Se insiste, por ejemplo, en la idea de que el mundo no es sino un *inmenso teatro* en el que nada es auténtico: Páladas, en el umbral casi de la época bizantina, afirma sin ambages que «teatro y juego es la existencia humana» (*Ant.*, Pal., X, 72).

La vida es, pues, un teatro, una mentira, una ilusión. O, como decían también los hombres de la época, un arte de hechicería, una *goêteía*. Plotino, por ejemplo (*Enéadas*, IV, 3, 17), habla de las almas «aprisionadas por los lazos de la ilusión» (*pedêtheîsai goêteíais desmoîs*). Porfirio definirá la vida terrenal como un *espejismo*, y en su *Carta a Marcela*, este mismo autor la calificará de tragicomedia. Un poco

más tarde, san Agustín afirmará que esta vida no es sino la comedia del género humano (*Enarratio in Psalmos*, 127). En el siglo II, Marco Aurelio, uno de los espíritus más sensibles de la época, había sabido ya expresar en múltiples ocasiones ese sentimiento de frustración y de caducidad que impide al sabio conceder importancia a las cosas humanas. En algunas ocasiones compara la pequeñez del mundo humano con la infinitud del cosmos:

> Asia y Europa no son más que rincones del cosmos. Todo el Océano, una gota del cosmos. El Atos, una gleba del cosmos. Toda la sucesión de los siglos, un mero punto de la Eternidad [VI, 36].

Todo es, pues, pura nada, simple provisionalidad:

> Todos los seres que tienes ante ti caerán pronto convertidos en polvo, y los que los habrán visto caerán, a su vez, convertidos en polvo [IX, 32].

El hombre de finales de la Antigüedad, pues, se halla ante un hecho que le parece irrebatible: el mundo, o carece de sentido, o es malo. El ser humano se siente extraño ante él, y busca, ansioso, la salida, la solución que le permita encontrarse a sí mismo y que le ayude a regresar al lugar de donde siente que procede. Alcanzar la paz espiritual: he ahí el gran tema. El hombre está ansioso de *salvación*, pero ¿qué camino conduce a ella? El hombre de finales de la Antigüedad busca esa salvación, a veces, en el recogimiento:

> Para descansar —se dice a sí mismo Marco Aurelio— se buscan las apacibles soledades del campo, la orilla del mar, las serenas montañas. Tú también

deseas con frecuencia todo eso. Y, sin embargo, todo eso no es sino una prueba de vulgaridad de espíritu, ya que en cualquier momento que elijamos podemos buscar un retiro incomparable dentro de nosotros mismos [IV, 3].

La idea del retiro espiritual alcanzará, a partir de ahora, una frecuencia inusitada. En los estoicos de la época romana apunta ya esa exhortación al retiro. Es más, a veces adquiere un sesgo obsesivo. Para Filón de Alejandría la *soledad* es algo de capital importancia para conseguir la auténtica vida del espíritu: «El hombre honrado, dominado por el deseo de una vida tranquila, se retira de los negocios y goza de la soledad» (*De Abrahamo*, 22). Y en otra parte (*De Abrahamo*, 85) al hablar del *hombre espiritual*, simbolizado en Abraham, escribe:

> Ninguna otra vida le parece más agradable que la que pasa lejos de la multitud. Y ello es natural, pues los que buscan a Dios y aspiran a encontrarle aman la soledad en la que se complace Dios.

En uno de los tratados del *Corpus hermético* (X, 9), el discípulo pregunta a su maestro quién es el *hombre divino*. El maestro responde: «El que habla poco y escucha mucho, pues el que sólo se ocupa en discursos no hace sino perder el tiempo». Lo cual no es sino una exhortación al retiro y a la vida de contemplación.

En suma, lo que se impone, para los hombres de esta época, es una especie de huida del mundo (*phygê*), tal como Platón aconsejara ya en el *Teeteto*. Una huida que se hará coincidir con la *imitación de Dios* (*homoíôsis tô theô*).

2

Las preguntas que se formula el hombre de finales de la Antigüedad no se traducen, empero, en un simple deseo de comprensión lógica. Se trata de algo más profundo. Se trata de la manifestación de un *desgarro íntimo*, resultado de una ruptura entre el hombre y el mundo que le rodea. El hombre ha perdido su tradicional puesto en el cosmos. En verdad, no es ésta la primera vez en que el ser humano tiene la sensación de que le falta el suelo bajo los pies, vacila y se siente lleno de dudas existenciales. Este interrogante del hombre sólo se hace comprensible si se considera su terrible *soledad*. Y esa soledad sólo se comprende, también, a la luz del hundimiento de aquella imagen del mundo, redonda y completa, segura e inquebrantable, elaborada por los primeros siglos de la Antigüedad. Cuando esto ocurre, el hombre sólo puede captar un mundo escindido, ya que escindido está, también, el espíritu humano. El fenómeno se repetirá a lo largo de la historia de Occidente, en las épocas que llamamos de crisis.

El trasfondo ideológico de esa crisis del hombre helenístico-romano viene determinado por el definitivo derrumbamiento de la concepción aristotélica del mundo y de la ciencia, y, a su vez, halla su explicación en la nueva concepción del universo y del hombre que va a elaborarse en los últimos siglos del mundo antiguo.

Comencemos, pues, por establecer las etapas que marcan el nuevo rumbo que va a tomar la nueva concepción del universo. La imagen tradicional del universo en la que se apoyaban la religiosidad y la fe del hombre antiguo era la de un disco plano, rodeado por el Océano, con el cielo arriba, como

una bóveda, y el Hades, el mundo de los muertos, abajo. Tal concepción sufrió muy pronto, ya desde Anaximandro, una profunda crisis. Al postular los presocráticos la hipótesis de que la tierra tiene que flotar en el espacio libre, se derrumbaban las bases en que se apoyaba la religión tradicional homérico-hesiódica. Cuando más tarde Hiparco de Nicea rechace la teoría de Aristarco y consiga imponer su propia hipótesis según la cual la Tierra ocupa el centro del universo, la antigua imagen saltará hecha pedazos. Pero lo más importante de la nueva concepción serán las consecuencias religiosas que esa crisis habrá de comportar. Por lo pronto, el mundo sublunar será, desde ahora —y Aristóteles lo confirmará—, la morada de lo perecedero, del devenir, de la imperfección y de la muerte; y el espacio supralunar, el de las esferas celestes, de los astros, convertidos en dioses movidos por un alma, una fuente interior de movimiento. Punto importante será aquí el espacio comprendido entre el mundo sublunar y el supralunar, que se atribuirá a los *daímones*. Tales creencias se verán reforzadas por corrientes orientales, que darán más fuerza aún a la doctrina del viaje celeste del alma.

A esas ideas hay que añadir todavía otras. Ante todo, la doctrina de la *simpatía* (*sympátheia*) entre los elementos del cosmos. Si descontamos unas pocas escuelas filosóficas (escépticos, algunos peripatéticos, atomistas), es creencia común de la época que nos ocupa la doctrina de la unidad del cosmos, así como la interdependencia de las partes que lo constituyen. Dado que el cosmos era para los antiguos un conjunto de esferas concéntricas, con un centro formado por la Tierra, la doctrina de la unidad cósmica supone un incesante intercambio de acciones y reacciones entre la Tierra y las demás

esferas planetarias, de un lado, y entre las distintas esferas entre sí, de otro. Ignoramos a quién hay que atribuir esas doctrinas, pero todo parece apuntar a la figura de Posidonio. En todo caso, al estudiar esta época conviene no olvidar tales doctrinas, porque ellas permitirán defender, desde un punto de vista científico, fenómenos tan típicos como la magia, la astrología, la mántica y la teúrgia.

En segundo lugar, la teoría de las *dynámeis* o las *fuerzas*. El término *dýnamis* ya no tendrá, a partir de ahora, las connotaciones metafísicas que hay en Aristóteles. Se trata ahora de una *fuerza activa*, a manera de efluvio (*apórrhoia*), que actúa de acuerdo con la doctrina antes mencionada de la *sympátheia*. Teorizada por Bolo de Mendes, se convirtió en la base del ocultismo, es decir, de la misteriosa técnica que permite el manejo y dominio de las potencias ocultas por parte de unos hombres divinos (*théioi ándres*) dotados de rasgos sobrenaturales (como Apolonio de Tiana, por ejemplo). Por otra parte, tal doctrina va a facilitar la expansión de la idea según la cual las imágenes de los dioses son capaces de realizar actos milagrosos. Tal creencia es compartida no sólo por las capas incultas de la sociedad (la hallamos reflejada en Luciano, por ejemplo), sino que, en virtud de su base *científica*, será aceptada por los espíritus más selectos (los neoplatónicos, entre otros).

Pero hay que tener también en cuenta los rasgos que van a caracterizar la *nueva ciencia*. Ésta se distingue, frente a la concepción aristotélica, por su orientación interesada, práctica. Mientras Aristóteles ponía en el vértice de su árbol científico las ciencias especulativas, la nueva ciencia estará más atenta al interés práctico que puedan tener los conocimientos, que servirán, a veces, para descubrir

los entresijos del destino (la mántica o la astrología) o para actuar sobre los demás (el ocultismo y la magia-teúrgia). Es más: esta ciencia proporciona al hombre los medios para alcanzar su máxima aspiración por aquel entonces: la unión con la divinidad.

En suma, si la ciencia aristotélica clásica era racional, ahora va a perder tal carácter. De lo que se trata ahora es de posibilitar la *salvación* del hombre. Porque ahora la salvación, la *sôtería*, será la finalidad por todos buscada. Conseguir que el alma vuelva a su lugar de origen. O, como dirá Plotino: «Hay que remontarse de nuevo al Bien al que tiende el Alma» (*anabatéon oûn pálin epì tò agathòn hoû orégetai pâsa psykhê*) (I, 6, 7).

3

Ahora bien, ¿se produce asimismo en el campo de la especulación filosófica un movimiento parecido, marcado por análogas preocupaciones? A esta pregunta hay que contestar afirmativamente. En el terreno de la filosofía asistiremos, en el siglo I a. de C., a una auténtica renovación, una vez superados los duros ataques del escepticismo. Dos rasgos van a manifestarse ahora claramente en este campo: por un lado, las escuelas filosóficas —con la excepción del epicureísmo, que no se siente amenazada— cierran filas frente al enemigo común, el escepticismo, y buscan más lo que las une que lo que las separa. La búsqueda apasionada de la salvación, que, según hemos visto, caracteriza al hombre medio, deja una profunda huella en la especulación filosófica. La filosofía aparece ahora como un recurso soteriológico y se carga, por ende, de un profun-

do contenido religioso. Pero, por otro lado y al mismo tiempo, la tendencia a buscar los elementos comunes a las distintas escuelas fomenta la tendencia también a una síntesis, a un *sincretismo* entre los diversos contenidos ideológicos de las escuelas. Sobre todo, se pretende minimizar las diferencias entre platonismo, aristotelismo y estoicismo. Si por parte de lo que podemos llamar filosofía popular se combina lo más sobresaliente del estoicismo y el platonismo, con algunas adiciones aristotélicas —en un *eclecticismo* que tendremos muy bien ejemplificado en espíritus como Filón o en corrientes como el hermetismo y la gnosis—, en el campo de la filosofía profesional ocurre el mismo fenómeno. Se toma de Aristóteles en especial su filosofía del *noûs*, en tanto que se tiende a rechazar su doctrina de las categorías, su psicología y buena parte de su ética. El vocabulario filosófico, por otra parte, se llena de términos peripatéticos. Del estoicismo se acepta, especialmente, su concepción del cosmos como un ser vivo, que se organiza a base de los *lógoi spermatikoí* o razones seminales, y la doctrina del alma del mundo. Pero como ahora se tiende esencialmente hacia la *trascendencia*, se supera la tesis estoica de esta alma del mundo como divinidad suprema y la divinidad se busca más allá de dicha alma.

Pero el ingrediente más importante va a ser el contenido platónico. La especulación del *Timeo* será, ahora, decisiva: la concepción platónica de un *dios creador* (*poiêtês toûde toû pantós*, de acuerdo con las palabras del *Timeo*), *demiurgo*, la doctrina de las Ideas y el papel de la materia (*hýle*) serán las nociones básicas. Paulatinamente se tiende a una *jerarquización del ser*, que culminará en Plotino y su teoría de las tres hipóstasis.

Así, entre el siglo I a. de C. y el III d. de C., se

escalonan una serie de pensadores a los que se aplica el calificativo de *preneoplatónicos*. Estos nombres, que significan grados diversos en la larga evolución que nos llevará al neoplatonismo son, entre los más significativos, los de Posidonio, Antíoco de Ascalona, Filón, Albino, Plutarco, Numenio y las corrientes conocidas como neopitagorismo, hermetismo y gnosis.

La figura de Posidonio plantea múltiples problemas. La polémica iniciada en los primeros decenios de nuestro siglo sobre su verdadera significación en la historia de la filosofía antigua no ha terminado aún, y, en el fondo, cabe decir que su figura es un verdadero enigma. En 1914, W. Jaeger abrió el camino hacia una reinterpretación del filósofo de Apamea como un gran pensador que situaba al hombre como un lazo (*desmós*) entre Dios y el mundo, entre el macrocosmos y el microcosmos, con lo que el hombre pasaba a ser el verdadero gozne en la gran escala del ser. En este sentido Jaeger pudo hablar de Posidonio como el primer neoplatónico, aunque sus intentos se vieron pronto cuestionados por las nuevas investigaciones. Tras los trabajos de Reinhardt (*Poseidonios*, 1921; *Kosmos und Sympathie*, 1926) surgía una nueva interpretación de su figura. Su pensamiento estaría basado en un *vitalismo* que, con la fusión de elementos platónicos y estoicos, abría el camino hacia un nuevo espiritualismo. Por su parte, Dobson y Edelstein pusieron al descubierto la debilidad de algunas de las reconstrucciones de Reinhardt. En 1928 Dodds hablará de «una fuente estoica platonizante que los alemanes han convenido en llamar Posidonio». Pero posiblemente el punto de vista más aceptado hoy sea el de Merlan cuando afirma que «Posidonio no sólo admiró a Platón, y comentó algunos de sus diálogos, como el

Timeo y posiblemente también el *Fedro*; también acentuó la concordancia con Pitágoras».

El problema básico, en el intento por reconstruir el pensamiento posidoniano, radica en la falta de un criterio objetivo que nos permita reconocer la autoría de los fragmentos que se le atribuyen. La primera edición de sus fragmentos (Bake) no satisface las mínimas garantías filológicas. El subjetivismo del método de Reinhardt, que partía de lo que él llamaba la *forma interior* de los fragmentos (el sello inconfundible de su modo de pensar), trajo, como hemos indicado, fuertes reacciones, que caían en el extremo opuesto al de Reinhardt. Así, Edelstein sólo aceptaba como seguros aquellos fragmentos en cuya fuente se citara explícitamente el nombre del filósofo. El análisis de algunos de esos fragmentos confirma, por otra parte, el calificativo de primer neoplatónico atribuido a Posidonio. Uno de ellos, de excepcional importancia (*Dox. gr.*, 3.ª, 4 a Diels), establece una jerarquía del ser que se parece mucho al pensamiento neoplatónico: «Primero Zeus, después Naturaleza [*phýsis*] y después el destino [*heimarménê*]», interpretado por C. de Vogel de la siguiente manera: primero es el *noûs*, en un grado inferior la *phýsis* y en tercer lugar el reino de la necesidad.

Junto a Posidonio como *fuente* o preparación del neoplatonismo hay que colocar a Antíoco de Ascalona. Discípulo de Filón de Larisa (que negaba cualquier diferencia entre la antigua y la nueva Academia), su doctrina básica, por decirlo con Cicerón, era que la Academia y el Peripato sostenían la misma doctrina, aunque expresada en otros términos. Es muy posible que, animado por esa actitud espiritual, restaurara la aceptación de las Ideas platónicas y su trascendencia. De ser así (hay quien lo

duda porque Antíoco, siendo estoico, no podía sostener una concepción trascendente del conocimiento) su importancia en la historia del espiritualismo antiguo sería considerable. W. Theiler lo ha llamado, por ello, «el iniciador de la tradición escolar académica que culminará en el neoplatonismo».

Se ha intentado, asimismo, ver en Antíoco el precursor de la tesis que ve en las Ideas platónicas el pensamiento de Dios. Esta concepción la hallaremos también, algo más tarde —no mucho— en Filón de Alejandría y en Albino. Existe, pues, una larga tradición que culmina, antes de Plotino, en el llamado platonismo medio. Pero, ¿quién es el iniciador de esta tesis? En el resumen que Alcimo da de las doctrinas platónicas (Diogenes Laercio, III, 12-13), las Ideas se llaman *noêmata* (pensamientos) eternos e impasibles. Pero está claro que no se trata de pensamientos o nociones del espíritu humano sino del Espíritu divino. Si no, no se las llamaría eternas e impasibles. Séneca (*Epist.*, 65, 7) nos proporciona otro importante texto donde dice que «esos ejemplares de todas las cosas las tiene Dios dentro de sí». Es posible que Séneca utilice aquí a Ario Dídimo como fuente. Por otra parte en san Agustín (*De Civ. Dei*, VII, 28) se ha conservado una frase que habla de Minerva (que, como se sabe, nació de la cabeza de Zeus, que simbolizaría aquí a Dios) que puede abonar la tesis de que las Ideas están en la mente divina. W. Theiler pretendió en su día atribuir la doctrina según la cual las Ideas están localizadas en la mente divina (un pensamiento que prepara, en parte, a Plotino) a Antíoco de Ascalona. Witt, por su parte, cree que la paternidad pertenece a Posidonio.

Con Filón de Alejandría pisamos un terreno más firme, aunque se plantean algunos problemas. ¿Era

un judío que creía en la revelación y que, por vez primera, subordinó la filosofía a la teología, como quiere Wolffson; o más bien, era un judío helenizado que pretendía exponer la doctrina de Moisés en términos *modernistas*, es decir, en la terminología propia de la filosofía de síntesis de su época, como opinan otros intérpretes? En todo caso, lo cierto es que poseemos su amplia obra, que, a excepción de algún trabajo de circunstancias (como su famosa *Legación a Gayo*), es un comentario al *Génesis*. Este comentario, de acuerdo con las tendencias estoicas del momento, adoptará el método alegórico. Para Filón, Platón fue un imitador de Moisés, un legislador mosaico que escribió en griego. Y así como Moisés acudió al *mito* para sus obras, también Platón. Filón se propone, además, descubrir la verdad oculta detrás del mito mosaico. De ahí el sentido de su obra *Alegoría de las Leyes* en la que analiza la creación del mundo narrada en el *Génesis* en términos propios de la filosofía de síntesis de su tiempo.

Filón no es un pensador original, ni siquiera, posiblemente, un gran pensador, aunque hallamos en él por vez primera expresada la tesis de que las Ideas son pensamientos de Dios (*De opif. mundi.*, 4, 17), lo que, por otra parte, no significa que él sea el padre de esa tesis. Su mérito consiste, básicamente, en haber contribuido al desarrollo de las tendencias de la época hacia una filosofía de síntesis. En él hallamos, por ejemplo, la idea de un *hiato* entre Dios y el hombre, lo que, de rechazo, aumenta la visión trascendente de la divinidad. También hallamos en este pensador la noción de *caída*, como en el *Fedro* platónico. A Dios se llega, según Filón, fundamentalmente por la *vía negativa*, y, desde luego, no por medios racionales, sino a través de una cierta intuición concedida por la gracia divina. La filoso-

fía es una especie de propedéutica para la teología, con lo que, de acuerdo con Wolfson, Filón inaugura una corriente de pensamiento que dominará en el cristianismo y el islamismo. La auténtica finalidad de la sabiduría es —y en ello coincide con las grandes aspiraciones de la época— *ver a Dios* (*De migr. Abr.*, 39).

En el siglo I a. de C., esto es, en un momento prácticamente contemporáneo de Filón, se produce asimismo un renacer del pitagorismo, representado especialmente por figuras como Moderato de Gades, Apolonio de Tiana y Numenio (éstos ya un poco más tarde). En tales pensadores neopitagóricos hallamos doctrinas que en muchos aspectos anticipan facetas del neoplatonismo. Moderato, por ejemplo, perfila una doctrina de la jerarquización del ser a base de tres *realidades* (Uno, Mundo inteligible, Alma). En Numenio incluso son perceptibles ideas preplotinianas: por un lado, acepta la existencia de tres principios divinos, pero, por otro, difiere de Plotino por considerar que la hipóstasis Dios no está más allá de la Inteligencia. De creer una noticia de Jámblico —buen conocedor de esta corriente— Numenio habría afirmado un principio que está en la base de todo el neoplatonismo, esto es, que «en la realidad todo está en todo, aunque a distinto nivel». En todo caso, Numenio es una interesante figura cuya orientación final es objeto de polémica: ¿Es un gnóstico? ¿Un oriental? ¿Específicamente griego? Todas las tesis se han sostenido entre los críticos.

Gnosticismo y platonismo medio son otras importantes corrientes a las que conviene el término *preneoplatonismo*. El siglo II d. de C. representa un momento interesante por muchas razones, pero especialmente porque surge una corriente exegética y

comentarista que profundiza en Platón y que concede especial relieve a su doctrina de las Ideas, es decir, a los aspectos religiosos-metafísicos de su pensamiento. De entre la serie de pensadores que constituyen el platonismo medio destaca Plutarco de Queronea, que vivió entre los siglos I y II. Su tendencia a la interpretación alegórica (un poco al estilo de Filón) de los mitos de la religión egipcia se manifiesta en obras como *Sobre Isis y Osiris*; su interpretación de aspectos concretos del *Timeo* platónico y su insistencia en marcar la trascendencia de Dios son rasgos que comparte con las corrientes de su tiempo. Sitúa el *noûs* en una jerarquía superior a la del alma. En conjunto, su jerarquización del ser se estructura del modo siguiente: noûs-alma-cuerpo (sôma). Dios es lo primero (*tò prôton*), la bondad (*tò agathón*), lo verdaderamente inteligible (*tò noêtón*). Pero pese a su tendencia al trascendentalismo divino, no ha llevado la trascendencia de Dios al nivel de los neoplatónicos.

Junto a Plutarco destacan, en el siglo II, una serie de pensadores que se mueven en direcciones parecidas. El más importante es, posiblemente, Albino, cuya metafísica, contenida en su *Didaskalikós*, ha sido últimamente reivindicada por Loenen. Por su parte Armstrong ha escrito de él: «Albino se halla en el camino de elevar a Dios por encima de la Inteligencia». Eso lo convierte en otro gran precursor del neoplatonismo. De acuerdo con las tendencias de su época, defiende una visión sincrética del platonismo, así como el principio de que la filosofía es un asemejarse a Dios (*homoíôsis tô theô*). La realidad, de acuerdo con sus ideas, se jerarquiza a base de un *Primer Principio* inefable, un mundo inteligible, y la materia (*hýlê*). El primer principio, inalcan-

zable por la mente (*álêptos*), se identifica con el demiurgo platónico.

4

Una de las corrientes especulativas más importantes de este momento es el gnosticismo, un complejo de sectas que practicaban la *gnosis*, es decir, el conocimiento secreto de los misterios reservado a un grupo de hombres escogidos. Ese conocimiento no es racional, sino que deriva de una especie de revelación y se caracteriza por una serie de rasgos: ante todo por la creencia de que hay en el hombre una centella divina que, por una serie de avatares, ha caído de su procedencia original yendo a parar en este mundo, pero que está destinada a recobrar —en los elegidos— la conciencia de sí misma y regresar a su lugar de origen. Hasta aquí, creencias que volveremos a encontrar en Plotino y sus discípulos, lo que indica hasta qué punto formaban el *speculum mentis* de los hombres de esta época. Lo importante en la gnosis —o en sus principales versiones— es que sus partidarios sostienen que el cosmos ha sido creado por un demiurgo que, al crearlo, se ha apartado del modelo divino. El demiurgo, pues, y el mundo por él creado son malvados. El alma humana, por ello, está encerrada en una cárcel de males y tiene que luchar con sus enemigos para conseguir su propia elevación. Es, como se ve, una doctrina profundamente pesimista, y no es extraño que Plotino la atacara con tanta virulencia en uno de sus tratados. Se conocen multitud de sectas gnósticas, tanto en el paganismo como en el cristianismo. Su florecimiento debe situarse en el siglo II d. de C. Los últimos descubrimientos, sobre todo

los de Dag-Hammadi, han permitido conocer algo mejor las sectas gnósticas de origen cristiano, representadas esencialmente por Basilides y Valentín. El problema del origen de tales creencias fue abordado en el congreso de Messina celebrado en 1966.

Una buena definición de la gnosis podemos hallarla en un pasaje de los *Excerpta ex Theodoto*: «El conocimiento de lo que somos y de lo que hemos sido; del lugar de donde procedemos y al que hemos venido a parar; de la naturaleza de nuestro nacimiento y de nuestro renacer». Pero el problema se plantea cuando se trata de definir ese conocimiento. En un texto de Hipólito (*Elenchos*, V, 6, 6), el autor que tantas noticias nos ha transmitido sobre esa corriente, leemos: «El conocimiento del hombre es el conocimiento de la perfección; el conocimiento de Dios es su consumación». Y comentando el citado texto escribe Leisegang: «Esta realidad suprasensible se concibe bajo las especies de un sistema de ideas que son, al tiempo, fuerzas cósmicas personificadas que tienen en su mano el destino del mundo y de la humanidad. Para sustraerse a esas fuerzas y, por ende, para conseguir la salvación, existe un camino secreto, en el que consiste, precisamente, la gnosis». Se trata, pues, de un conocimiento reservado sólo a unos escogidos. En un texto de la secta de los naasenos leemos: «Yo te mostraré la vida santa, el camino oculto de la gnosis».

Históricamente, ¿cuál es el sentido del gnosticismo? Porque aquí divergen los caminos, y divergen, no poco, las interpretaciones. Harnack, limitándose al campo puramente cristiano —porque hay una gnosis puramente cristiana— cree hallarse ante el fenómeno de la helenización extrema del cristianismo. Bousset, por su parte, avanza una interpretación completamente opuesta, y define el fenómeno

gnóstico como una orientalización extrema de la fe cristiana. Pero el gnosticismo es un fenómeno mucho más amplio. Hay, ciertamente, una gnosis cristiana, pero hay, asimismo, una gnosis más amplia que influye sobre el mundo pagano, una rama de la cual es, por ejemplo, el hermetismo. Pues bien, si intentamos aislar algunos rasgos generales de esa corriente, podemos distinguir las siguientes notas.

1. Se trata de un cierto fenómeno *romántico*. Pétrément, en un amplio estudio consagrado al dualismo en el pensamiento platónico y posterior, define la gnosis como un platonismo romántico. Y no porque proceda necesariamente de Platón, aunque sin duda actúan sobre esta corriente innegables influjos platónicos. Por ejemplo, se parecen a Platón algunos de los mitos gnósticos. Pero la diferencia radica en que, mientras en el gnosticismo hallamos una confusión entre *mito* y *lógos*, en Platón se distinguen claramente. Por otra parte, ¿puede haber algo más romántico que el deseo gnóstico de romper los límites del destino humano?

2. *Su modernismo*. No pocos críticos han insistido en que los gnósticos no son unos espíritus reaccionarios, sino hombres completamente modernos que están, por decirlo con lenguaje orteguiano, a la altura de su tiempo. Los fundadores de esas sectas —o, al menos, los representantes que conocemos— eran pensadores que habían asimilado totalmente la ciencia de su tiempo. Su visión del mundo no estaba en contradicción con el movimiento científico de su época, aunque esa ciencia nos parezca, a los hombres de hoy, poco científica. Hemos visto antes cómo la concepción del mundo en esta época se basaba en una visión del mundo como un ser vivo, como un organismo compuesto de alma y cuerpo: en él, el hombre, en su calidad del ser más

elevado de la jerarquía, recapitulaba en sí mismo todos los grados de la naturaleza: era el lazo, el *desmós*, entre el mundo material y el mundo espiritual. Y ahí radica la diferencia esencial que podremos descubrir entre la gnosis y el pensamiento de Plotino. Como ha señalado Bréhier, tenemos en el gnosticismo un universo *dramático* una especie de *roman métaphysique* en el que vienen a encuadrarse, como un episodio más, el destino del alma humana y el problema de su salvación. De otro lado, tenemos en Plotino un mundo en el que todas las formas nacen unas de otras sin traumas, sin tragedia, según una necesidad natural. El gnosticismo, en suma, es un dualismo radical de la luz y las tinieblas, en tanto que en Plotino estamos ante un monismo emanatista que procede por grados. Pero el problema central es el mismo.

La pregunta fundamental que se formulan los hombres de esta época —y entre ellos el hombre gnóstico— es esta: «¿Cómo un dios bueno ha podido crear un mundo que, en algunos tratados gnósticos, aparece definido como la *plenitud del mal* (*plêroma tês kakías*)?». La respuesta viene dada por la forma con que el gnóstico explica el proceso de la creación, que es formulado en términos míticos que, como hemos dicho antes, adquieren la categoría del *lógos*. El mundo ha sido creado por un demiurgo que no ha tenido los ojos puestos en el mundo de las Ideas (y ahí está el fondo platónico de esas ideas), o bien lo han creado unos seres rebeldes a Dios y por lo tanto la salvación sólo puede conseguirse superando esa profunda *alienación*, es decir, con la intervención de la divinidad.

Pero aquí divergen los caminos: mientras en la gnosis cristiana la salvación viene de fuera, a través de un salvador (*Kýrios Christós*), en otras corrientes

paganas la salvación se inicia por medio de una revelación.

De entre los gnósticos cristianos son importantes Basilides y Valentín, que viven en el siglo II d. de C., es decir, inmediatamente antes de Plotino. La reconstrucción de sus sistemas resulta difícil porque sólo han llegado a nosotros fragmentos de su obra a través de aquellos autores que combatieron las herejías, como Ireneo, Clemente de Alejandría o Hipólito. He aquí, como ejemplo, un texto de Ireneo (*Adversus haereses*, I, 1, 1-2) en el que se resume la doctrina valentiniana:

> Afirman que en unas alturas invisibles e inefables existe un Eón perfecto, anterior al ser [*proónta*], pre-padre [*propátora*] y *Bythos*. No tiene extensión ni nombre, es eterno e increado, y está envuelto en silencio y en soledad a lo largo de los infinitos siglos del tiempo. Conviven con el Razón [*Ennoia*], a la que llaman también Gracia, y Paz o Silencio [*Sigê*]. Cuentan que este *Bythos* tuvo la idea de hacer brotar de sí mismo, como una semilla, y raíz de todo, y que esa semilla la depositó en el seno de Silencio [femenino en griego], que con él convivía. Ésta acogió la semilla y quedó encinta, dando a luz a *Noûs*, igual y semejante al que lo había engendrado, el único que podía recibir en sí la grandeza del Padre. A este *Noûs* se le llama también Monogénito, Padre y Principio del Todo. Con Él brotó también la Verdad, que es la *Tetraktýs* pitagórica, origen y principio, a la que llaman Raíz de Todo. Pues es *Bythos* y Silencio, *Noûs* y Verdad. Y que este Monogénito, al darse cuenta de la condición en que fue engendrado, engendró, a su vez, Razón y Vida [*Lógos kaì Zôê*], padre de todo lo que existe después de él, principio y fuerza formadora de todo el *Plêrôma*. Y que de Razón y Vida nacieron, a su vez, Hombre

> e Iglesia. Y que éste es el principio de la *Ogdoada*, raíz y base de todo [...]

La otra gran corriente gnóstica, de raíz pagana, se conoce con el nombre de hermetismo, porque su doctrina se halla contenida en una serie de escritos atribuidos a *Hermes Trismégistos*. Se trata de una literatura religiosa, de fuerte tendencia soteriológica, nacida en Egipto y contenida en tratados varios, entre los que destacan el *Poimandres*, la *Kórê Kósmou* y el *Asclepius*. La interpretación del sentido último del hermetismo ha sido objeto de fuertes polémicas. Aunque los renacentistas se ocuparon de esta literatura, los primeros estudios científicos sobre el hermetismo datan de 1909, cuando Reitzenstein publicó su *Poimandres*. En un primer momento se intentó ver en ese *corpus* de doctrina un sistema unitario (Kroll), pero pronto se vio que los escritos contenían doctrinas diversas, opuestas incluso (Festugière): por un lado, una corriente optimista que pone de relieve el hecho de que el mundo está penetrado por la divinidad y es, por tanto, bueno; por otro, una pesimista que ve el mundo como esencialmente malo.

3. *La vía mística*. El Dios inefable sólo puede propiciar la salvación del hombre a través de una revelación hecha al hombre para que éste reaccione. No ocurre como en el cristianismo que la divinidad viene en auxilio de la Humanidad. Fundamentalmente, en el hermetismo se trata de una iluminación (*phôtismós*) alcanzada generalmente en un estado de trance. Gracias a esa iluminación que, por supuesto, no se concede más que a los elegidos, el hombre accede a una nueva existencia. Liberado de la esclavitud de las fuerzas enemigas, los vicios del hombre se convierten en potencias divinas. Se alcanza, en suma, un estado en el que Dios vive en el hombre.

CAPÍTULO II

PLOTINO

> Plotino ocupa un puesto muy importante en la historia del pensamiento —importante en la filosofía, pero mucho más en la teología y en el desarrollo de la mística.
>
> PAUL HENRY

El nombre de Plotino va unido indefectiblemente a una corriente (hoy no podemos hablar ya de *escuela* en el sentido restringido del término) espiritualista que ha recibido el nombre de neoplatonismo. El prefijo *neo* delata ya el origen moderno de este término. Y, de hecho, Plotino habría protestado sin duda si se le hubiese identificado como el *creador* o iniciador de una *nueva* visión de Platón. Él pretendía ser, sin más, un continuador, y lo dice textualmente en algún pasaje (cfr. *Enéadas*, V, 1, 8: «*kaì eînai toùs lógous toúsde mê kainoùs*» [y que estas tesis no son nuevas]). Para Plotino la concepción por él defendida, es decir, la jerarquización de la realidad en tres niveles del ser o *hipóstasis*, estaba contenida en el pensamiento griego clásico y, de un modo especial, en Platón (cfr. *Enéadas*, VI, 2, 1: «*tí pote hêmîn phaínetai perì toútôn tà dokoûnta hêmîn peirôménois eis tên Plátônos anágein dóxan*» [qué sentido tienen para nosotros estas ideas que intentamos referir a la opinión de Platón]). Hay en

él, ciertamente, elementos que lo emparentan con el maestro: el lenguaje, el uso de las categorías platónicas, su concepción del ser. Plotino toma las meditaciones platónicas y las conduce a sus límites extremos, convirtiendo el Bien, que se halla *más allá del ser* (*epékeina tês ousías*), el Uno del *Parménides* o el Bien-Uno del *Filebo*, en el polo de una doctrina que es al mismo tiempo una *odisea espiritual*. En Plotino, en suma, se llevan a sus últimas consecuencias los postulados que se hallaban implícitos en la filosofía del espíritu que se había ido formando en su época, aunque dándoles, eso sí, un alcance nuevo.

Algunas veces se ha hecho la comparación entre el sistema plotiniano y el hindú (sobre todo los *Upanischads*) y se ha afirmado que tanto en uno como en otro «la reflexión sobre sí mismo está centrada en la pura identidad del centro metafísico de cada uno». Eso es verdad en principio, pero con una diferencia básica: en Plotino la riqueza del yo no es una mera teoría sino una auténtica realidad; es una experiencia que el pensador traspone en sistema. Toda la filosofía del espíritu de Plotino es un intento por hacer coincidir la estructura de la realidad ontológica con la de la realidad psicológica del alma humana.

1

Unos datos biográficos. Su obra

¿Tiene mucho sentido hablar de la biografía de Plotino, si no es la mera constatación de la época en que vivió? Porfirio, el discípulo predilecto del maestro, y autor de una biografía de Plotino, escribe:

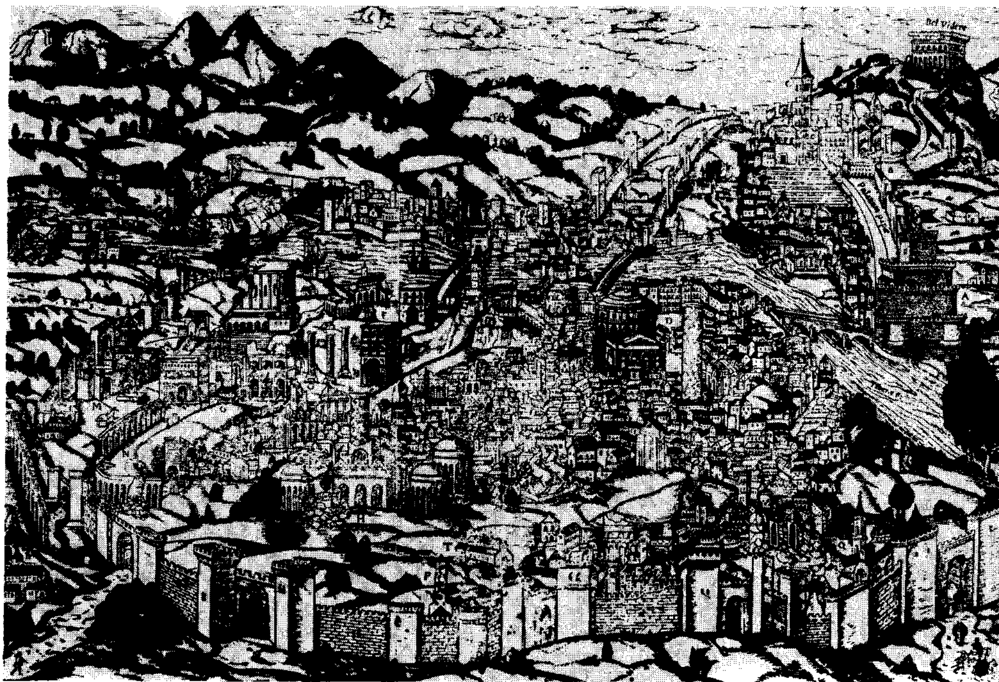
> Plotino, el filósofo contemporáneo nuestro, parecía avergonzarse de tener un cuerpo [*hóti en sômati eíê*]. A partir de este sentimiento, rehusaba contar nada acerca de sus padres, de su familia o de su patria. No podía soportar ni a pintores ni a escultores, de modo que en una ocasión en que Amelio le pidió permiso para que se hiciera su retrato, repuso: «¿No es bastante tener que soportar la imagen que nos ha impuesto la naturaleza como para que tengamos que permitir que de esa imagen quede otra imagen más duradera?».

Pero Plotino vivió en una época concreta, y el conocimiento de sus ideas y de su persona exige que, dentro de ciertos límites, dispongamos de algunos datos sobre él. Un esbozo cronológico de su vida no nos será, pues, ocioso.

205	Nace en Licópolis (Egipto).
233-242	Decepcionado de los estudios gramaticales y filosóficos, entra en el círculo de Ammonio Sakkas, en Alejandría, donde permanece diez años.
242	Interesado por el pensamiento hindú y persa, sigue al ejército del emperador Gordiano en su fracasada expedición.
243	Derrotado el ejército imperial en Mesopotamia, Plotino se refugia en Antioquía.
245	Se instala en Roma, donde funda una escuela propia. Proyecto de fundación de una ciudad (Platonópolis) que se dedicaría a la meditación y al estudio. El proyecto no llega a convertirse en realidad.
247	Amelio, antiguo estoico, ingresa en la escuela.
263	Porfirio, un fenicio procedente de Atenas, donde ha estudiado con Longino, entra en la escuela.
268	Porfirio se dirige a Sicilia, y Amelio a Siria. Crisis. Enfermedad y achaques.
270	Se retira a una villa de Campania, donde muere casi solo, cuidado por Eustoquio.

Toda la obra de Plotino se reduce al conjunto sistemático que conocemos con el nombre de *Enéadas* (grupos de nueve tratados). La enseñanza oral de Plotino parece haber sido enormemente anárquica y desordenada (cfr. Porfirio, *Vida de Plotino*, 3). A su llegada a Roma, Porfirio, que era una mente esencialmente filológica, tomó, por indicación de su maestro, los escritos de Plotino, «confiados a un número reducido de personas», los guardó, y años más tarde, en 301, los publicó. Porfirio pudo utilizar todas las notas del maestro, pero él hizo la ordenación sistemática de esas notas, e introdujo ciertas modificaciones: algunos tratados fueron subdivididos, y, en algunos casos, el editor añadió algo de su propia cosecha (como, por ejemplo, en III, 9). La edición no ordena los escritos cronológicamente, sino de una forma sistemática (haciendo culminar la obra con los escritos relativos al Uno, por ejemplo). Los títulos de cada tratado proceden también del editor. Además de esta edición, tenemos noticias de otra efectuada por Eustoquio, médico y discípulo de Plotino.

¿Por qué el nombre de *Enéadas*? El título, como hemos dicho, no procede del autor, sino del propio Porfirio (cfr. *Vida de Plotino*, 24), quien señala que la división en *seis grupos de nueve tratados* cada uno, lo que da el número perfecto. Que detrás de la ordenación porfiriana pueden esconderse otras procedentes del mismo Plotino podemos deducirlo partiendo del descubrimiento de Harder (*Eine neue Schrift Plotins*) de que se puede aislar un grupo de tratados que dan un libro completo consagrado a la contemplación (formado por III, 8; V, 8; V, 5; II, 9). El trabajo sobre las doctrinas de Numenio mencionado por Porfirio no se conserva. Las *Enéadas*, en consecuencia, son la única obra que conservamos



Vista de Roma, ciudad en la que Plotino estableció su escuela

de Plotino. Conocemos, en ciertos casos, la cronología relativa de algunos de los tratados contenidos en ellas por la indicación del propio Porfirio. He aquí un breve resumen de su contenido:

1. *Primera Enéada*
1) Sobre el animal y el hombre. 2) Sobre las virtudes. 3) Sobre la dialéctica. 4) Sobre la felicidad. 5) Si la felicidad aumenta con el tiempo. 6) Sobre lo Bello. 7) Sobre el primer bien y los demás bienes. 8) Sobre el origen de los males. 9) Sobre el suicidio.

2. *Segunda Enéada*
1) Sobre el cielo. 2) Sobre el movimiento del cielo. 3) Sobre el influjo de los astros. 4) Sobre la materia. 5) Sobre la potencia y el acto. 6) Sobre la esencia. 7) De la mezcla total. 8) Sobre la visión. 9) Contra los gnósticos.

3. *Tercera Enéada*
1) Sobre el destino. 2) Sobre la Providencia, I. 3) Sobre la Providencia, II. 4) Sobre el démon que nos ha tocado. 5) Sobre el amor. 6) Sobre la impasibilidad de los incorpóreos. 7) Sobre la eternidad y el tiempo. 8) Sobre la contemplación. 9) Consideraciones varias.

4. *Cuarta Enéada*
1) Sobre la esencia del alma, I. 2) Sobre la esencia del alma, II. 3) Aporías sobre el alma, I. 4) Aporías sobre el alma, II. 5) Aporías sobre el alma, III. 6) Sobre la sensación. 7) Sobre la inmortalidad del alma. 8) Sobre el descenso del alma en el cuerpo. 9) Si todas las almas son una sola.

5. *Quinta Enéada*
1) Sobre las tres hipóstasis. 2) Sobre la génesis y el orden de lo que sigue al Primer Principio. 3) De las hipóstasis que conocen y de la trascendencia del ser. 4) Sobre lo que procede del Primer Principio. 5) Que los Inteligibles no están fuera del Intelecto. 6) Que lo que trasciende al

ser no piensa. 7) Sobre si hay ideas de los seres particulares. 8) Sobre la belleza inteligible. 9) Sobre el Intelecto, las Ideas y el ser.

6. *Sexta Enéada*
1) Sobre los géneros del ser, I. 2) Sobre los géneros del ser, II. 3) Sobre los géneros del ser, III. 4) Que el Uno está en todas partes, I. 5) Que el Uno está en todas partes, II. 6) Sobre los números. 7) Origen de la multiplicidad de las cosas. 8) Sobre la libertad y voluntad del Uno. 9) Sobre el Bien o el Uno.

Se evidencia al punto, al leer este esquema, que el contenido de las *Enéadas*, tal como las ha ordenado su editor, tiene una finalidad pedagógico-práctica. Porfirio pasa de los temas más sencillos a los más complicados: así, incluye en la primera Enéada cuestiones básicas de la ética, en la segunda y tercera los problemas de la física, reservando para la cuarta, quinta y sexta las cuestiones que se refieren a las *hipóstasis*, a la procesión y, especialmente, al Uno. Es sintomático que las *Enéadas* se cierren con el tratamiento del Uno, que constituye el vértice de la especulación plotiniana. Como veremos, los neoplatónicos posteriores hicieron una ordenación parecida de los diálogos de Platón que partiendo del *Alcibíades I* culmina en el *Timeo* y el *Parménides*. A grandes rasgos, pues, el esquema porfiriano es: ética, física, metafísica.

Pero digamos también algo de su estilo. Para comprender a Plotino como escritor no debemos acudir a la comparación con sus predecesores, como un Platón, por poner el ejemplo más eximio. Más bien hay que acudir a las formas cercanas a la conversación y al diálogo corriente, del tipo de la *diatriba*, como en Epicteto, cuyos métodos de exposición se parecen, al menos formalmente, un poco a

los de Plotino. El propio Porfirio nos informa en su biografía del maestro (14.1) de su sequedad o concisión y de la riqueza de su pensamiento (*polýnous*), aunque en ocasiones se mostrara más bien reiterativo (*noêmasin pleonázôn é léxesi*). La frase de Plotino, además, no es una frase oratoria; es, más bien, una frase construida con los métodos del lenguaje coloquial. Ello se comprende porque Plotino no gusta de tratar sus temas de una forma sistemática, sino refiriéndose a sus cuestiones de modo muy concreto e individual. A lo largo de sus intervenciones, permite la interrupción, que se le formulen preguntas, cosa que, por lo demás, en algunas ocasiones puede molestar a los oyentes porque ello interrumpe el curso de las lecciones.

Normalmente, Plotino empieza sus clases de un modo abrupto, con una cita concreta (de Aristóteles, de Platón o de los autores secundarios que se comentaban en la escuela, como Severo, Cronio, Numenio o Gayo): *Enéadas* I, 1, 3, por ejemplo, se inicia con una rápida alusión al *Alcibíades I* de Platón; I, 2, comienza con una referencia al *Teeteto;* I, 4 hace una lacónica referencia a un texto aristotélico. Tras la cita concreta, o la referencia implícita (jamás, por supuesto, con la indicación del pasaje en concreto, que sin duda era bien conocido de su auditorio), el filósofo pasa al comentario, que conduce inmediatamente a una profunda meditación. Entonces las frases se ordenan en rápidas sucesiones sin indicación de su estructura lógica. Su lenguaje, se ha dicho, es una especie de «taquigrafía comparada con la cual Aristóteles es a veces un modelo de prolijidad» (Wallis). Abundan las *elipsis*, ya sea del verbo principal, ya de nombres concretos que deben sobreentenderse. En otros casos (por ejemplo, III, 8,

9) sus palabras toman la forma de un imaginario diálogo.

Ese desaliño estilístico y formal, esa descuidada redacción, ha planteado a los estudiosos de Plotino el problema de la calidad de su griego. Ha llegado a afirmarse, en este contexto, que el griego de Plotino no se ajusta a las reglas de la gramática de la lengua helénica. Pero el *mal griego* de Plotino ha sido en buena parte reivindicado por un gran conocedor del filósofo (Schwyzer), quien ha escrito: «El juicio según el cual Plotino escribe un mal griego [...] sólo es correcto si se considera únicamente que tienen autoridad las reglas de la gramática escolar».

Pero hay, pese a todo, un *estilo* plotiniano. Si su frase es, por lo general, poco cuidada, en momentos determinados en los que domina la tensión, el autor puede acudir, y de hecho acude, al empleo de figuras. Es habitual, por ejemplo el uso de la *anáfora*, que consiste en repetir al comienzo de cada uno de los miembros de un período el mismo término para ponerlo de relieve. Así en V, 1, 2, la repetición del término *autê*, referida al alma, pone de relieve la importancia del término en el conjunto de su pensamiento. Otras veces acude el escritor al empleo del *mito* o de la *imagen*, cuando no a la *cita de poetas*. Debemos a Cilento uno de los mejores estudios consagrados a ese procedimiento plotiniano. Cierto que su uso es harto distinto del que hará Platón. Pero algunas de sus imágenes se han hecho famosas por su fuerza evocadora. A veces las imágenes están tomadas de la vida cotidiana, como en II, 8. Otras nos trasladan a un universo de luz y de esplendor —las metáforas de la luz son importantes en Plotino— como cuando en V, 3, 3, nos ofrece el grandioso cuadro de un rey avanzando con su cortejo, o cuando, para evocar la riqueza del Uno, nos

sugiere la imagen de una fuente inagotable. Todo ello, además del empleo del mito en rápidas alusiones o de la cita poética, ha hecho escribir a Bréhier: «También es verdad que, con todos sus defectos, el estilo de Plotino es uno de los más bellos que existen, porque tiene siempre el movimiento de un pensar vivo».

2

Los principios de su filosofía

La gran experiencia de Plotino fue su contacto con Ammonio Sakkas. Como señala Porfirio:

> [...] acudía a las lecciones de los más renombrados maestros de Alejandría, pero salía de las clases descorazonado, hasta que contó a un amigo suyo lo que le sucedía. Éste, comprendiendo lo que ocurría a su espíritu, le llevó a Ammonio, al que nunca había tratado. Al entrar y escuchar sus palabras exclamó: «Este es el que yo buscaba». Y a partir de aquel día acudió asiduamente a sus lecciones.

¿Quién era este Ammonio? Y, sobre todo, ¿cuál era su pensamiento? A decir verdad, la filiación espiritual del maestro de Plotino es, aún hoy, un enigma. Entre los estudiosos no hay acuerdo a la hora de situarlo filosóficamente. Heinemann ve en él a un gran filósofo; para Seeberg era un misionero indio; Dörrie quiso ver en él a un milagrero pitagórico; Langerbeck cree poder descubrir en él a un teólogo cristiano. Todas esas hipótesis están expuestas a objeciones importantes. Por ello Dodds, en un trabajo dedicado a Ammonio, se contenta con una prudente *epokhê*: «Ammonio es para mí, como era para W. Theiler, una enorme sombra».

Para entender el pensamiento de Plotino, pues, hay que atenerse a lo que nos dice el propio Plotino, aunque contrastado con otras fuentes, como la biografía de Porfirio o la tradición platónica. Pero es en las *Enéadas* donde hallaremos más abundante material, suficiente, creemos, para esbozar, a grandes rasgos, su propio pensamiento.

Plotino, según Porfirio, tuvo una experiencia singular que intentó trasponer al plano ontológico. En la *Enéada* IV, 8, nos cuenta esa experiencia fundamental que por su importancia, citamos *in extenso*:

> A menudo me desvelo a mí mismo escapando a mi propio cuerpo [*egeirómenos eis emautòn ek toû sômatos*], y, extraño a todo, en la intimidad de mí mismo, veo la belleza más maravillosa posible. Entonces estoy convencido de que tengo un destino superior y que mi actividad [*enérgeia*] es el grado más alto de la vida. Estoy unido al Ser divino, y, llegado a esa actividad, me mantengo con él por encima de los demás seres inteligibles. Pero tras ese reposo [*stásis*] en el ser divino, vuelto a descender del Intelecto [*noûs*] al pensamiento discursivo [*logismós*], me pregunto [...] cómo el alma ha podido llegar al cuerpo siendo tal como se me ha aparecido.

Quedan aquí esbozados los tres niveles ontológicos (*hipóstasis*) que constituyen la realidad y que, con un esfuerzo autoconsciente, descubre Plotino también en el sujeto humano. Cada grado *tiende*, por otra parte, hacia el grado superior, lo que en otros términos significa que el rasgo característico del pensamiento plotiniano es la tendencia a la trascendencia.

Pero el camino hacia esa trascendencia no es uno sólo. Hay tres vías que conducen a ella (*Enéada* V, 7, 36): la vía del conocimiento, la vía ética y la

vía estética que finalmente permite la *visión mística*. A esas tres vías corresponden tres procesos: purificación (*kátharsis*), contemplación (*theôría*) y visión extática (*ékstasis*) que conduce el alma *al origen primero, esclarecido,* por decirlo con palabras del poeta.

La trascendencia, o mejor, la inclinación a la trascendencia, conduce, por otro lado, a una *conversión* hacia el mundo superior. El gran pecado, lo que impide esa conversión, es el olvido del alma respecto a su origen primero (*Enéada* V, 1, 1). De ahí la constante exhortación a *estar despiertos*. Hablaremos con más detalle de ello al ocuparnos del misticismo.

La vida espiritual, tal como la concibe Plotino, es un proceso constante y circular formado por dos grandes momentos correlativos: de un lado la *procesión* (*próodos*), es decir, el *movimiento dialéctico* a través del cual brota la realidad a partir del Uno, pasando por el Intelecto (*noûs*), a través del Alma (*psykhê*) hasta llegar a la materia (*hýle*). Pero, en correlación con ello, el alma humana debe tender a un proceso inverso de elevación hacia el Supremo Principio. Ese proceso de *regreso* adquiere, en Plotino, una dimensión auténticamente religiosa.

Pero el gran problema con que se enfrenta todo aquél que intenta la exposición del sistema plotiniano radica precisamente en el orden de la exposición. Puede parecer, de entrada, que el mejor método consiste en partir del grado supremo de la realidad para descender a los grados inferiores, y, en un proceso inverso, seguir la ascención del alma hacia el Uno. Así han procedido no pocos expositores del sistema plotiniano, pero tal método se adapta mejor a la exposición de otros pensadores de la escuela, más sistemáticos. En Plotino, en cambio, asisti-

mos, más bien, a un ascenso desde el mundo multiforme de la experiencia hacia los grados superiores. Lo mejor, entonces, es adoptar un método mixto, consistente en hablar primero, sucintamente, de la procesión, para volver después sobre la marcha de ascensión hacia el Uno.

3

La procesión plotiniana

Plotino ha sido el primer pensador griego que se ha planteado, de un modo radical, el problema de la creación. Los antecedentes que podemos hallar de ese planteamiento no adquieren el sesgo de radicalidad que descubrimos en Plotino. La *creación* que se describe en el *Timeo* platónico, la reflexión que sobre el tema hallamos en Aristóteles o en los estoicos, no son comparables al esfuerzo del fundador del neoplatonismo. Es posible, como apunta Ravaisson, que Plotino haya tomado la idea de la creación del pensador judeo-helenístico Filón de Alejandría. Y, efectivamente en Filón, Dios, que es enteramente trascendente, crea a partir de la sobreabundancia de su perfección. El emanatismo filoniano reaparecerá en Plotino, aunque en forma completamente distinta. El proceso a través del cual se produce la creación se llama, en la terminología plotiniana, *próodos*, que los modernos han traducido por *procesión*.

De acuerdo con estas ideas se establecen tres *niveles ontológicos*, las llamadas *hipóstasis*, que son, para Plotino, tres y sólo tres: el Uno, el Intelecto (*noûs*) y el Alma (*psykhê*) como se afirma en II, 9, 1-33.

a) *El Uno* (*Hen*)

En la cima suprema de la jerarquía plotiniana se establece el Uno. En efecto, escribe el filósofo, «si hay multiplicidad es preciso que primero haya unidad» (*Enéada* VI, 1, 13). El Uno, trascendente —y posiblemente inspirado, al menos en parte, en el Uno del *Parménides* (Dodds)—, es la absoluta simplicidad, la autosuficiencia. Es el Bien trascendente, infinito, acto puro autocreador. Plotino se ocupa de la primera hipóstasis, del Uno, especialmente en la *Enéada* VI:

> Por consiguiente, si tiene que haber algo absolutamente suficiente para sí mismo, debe ser el Uno, que será totalmente solo, y que ni respecto de sí mismo ni respecto de otros tendrá necesidad de nada [VI, 9, 6].
>
> Es infinito, porque no hay más que uno y ni tiene límites ni figura, porque carece de partes y de forma [VI, 5, 11].
>
> El ser que es, es acto por sí mismo [VI, 8, 16].

Este Primer Principio está más allá del pensar y del Intelecto; está en perpetua vela; todo brota de Él, pero no por un proceso deliberado ni por un acto de conciencia. Brota en razón de su superabundancia. En eso se diferencia profundamente del Dios cristiano: «Y esta vela [*egrêgorsis*] trasciende [*estin epékeina*] de la esencia [*ousía*], del Intelecto [*noûs*] y de la vida [*zôê*]» (VI, 8,16).

El *Uno*, como Principio Absoluto, debe distinguirse del *Intelecto*, y éste del *Alma*, que se halla más cerca de la materia. Pero ello no significa que puedan desdoblarse: no puede decirse, por ejemplo, que uno es *potencia* y el otro *acto*, pues el Uno se

halla más allá de tal distinción y el Intelecto es siempre acto. Pero tampoco es lícito postular un *lógos* como una hipóstasis más, situada entre el Intelecto y el Alma. Hay tres hipóstasis y sólo tres. En eso, los continuadores —Jámblico, Proclo— se apartarán del maestro.

La creación es, pues, consecuencia, por un lado, de la suprema superabundancia del Uno, de su suprema facultad de engendrar. Y tal superabundancia *debe desbordarse*:

> El Uno no es, en sí mismo el ser, sino la generación del ser. El ser es como su primogénito. El Uno es perfecto y por ello sobreabunda [*exerrýê*] y esa superabundancia produce algo distinto de Él [V, 2, 1].
>
> El Uno es una potencia, una potencia inmensa [V, 3, 16].

Para expresar el fenómeno de la creación (que es en Plotino emanación) acude el filósofo a diversas imágenes: la de la fuente que fluye sin agotarse jamás (III, 8, 10); la del árbol inmenso cuyo principio es la raíz (íd.); la de la esfera luminosa que proyecta su luz sin dejar de ser, ella misma, luz y sin perder nada de su luminosidad originaria. En otras palabras: la creación es una *relación eterna, no un acto de la voluntad*. Hay un amor (*erôs*) del Intelecto y del Alma hacia el Uno, pero no a la inversa (como ocurre en el cristianismo). El Primer Principio permanece en sí mismo, pero despide irradiaciones, destellos (*perílampsis*): «Todo lo creado [*tò gegenneménon*] desea y ama a su creador [*tò gennêsan*]» (V, 1, 6).

b) El Intelecto (Noûs)

Pero el Uno no crea directamente el universo. Entre Él y el mundo sensible se intercala un *mundo inteligible* (segunda hipóstasis) hecho de las *Ideas* platónicas. Es una luz que deriva de la Luz originaria. Es como la imagen del Uno (III, 8, 11; V, 3, 12):

> La imagen de Él decimos que es el Intelecto [...] pues es preciso que el hijo sea, en cierto modo, Él, y conserve mucho de Él y sea semejante a Él como la luz respecto del Sol. Pero Él no es el Intelecto. ¿Cómo, pues, genera al Intelecto? Porque éste ve a través de una conversión hacia Él: y esta visión es el Intelecto [V, 1, 7].

Todos los inteligibles están en el Intelecto (V, 1, 4); abraza todas las cosas inmortales. Es Dios, pero no el Dios supremo (V, 5, 3):

> Y esta naturaleza [*phýsis*] es Dios, un dios segundo que se muestra a sí mismo antes de ver a Aquél. Y Él se asienta más allá [*hyperkáthetai*] [...] sobre este hermoso fundamento.
>
> Contiene en sí todo lo inmortal, todo el Intelecto [*pánta noûn*], toda la divinidad [*theón pánta*], toda el Alma [*psykhên pâsan*] [V, 1, 4].

Es idéntico a su objeto (V, 4, 2) (*kaì autòs ho noûs tà prágmata*). El Intelecto es un ser orgánico y vivo, al que nada le falta (VI, 2, 21).

c) El Alma (Psykhê)

En el pensamiento de Plotino, empero, ¿se pasa directamente del Intelecto al universo sensible? En modo alguno. Antes es preciso que las significa-

ciones inteligibles (las Ideas) devengan temporales para constituir el Alma universal y la infinidad de almas particulares que ésta contiene: «El Alma es Verbo y acto del Intelecto como el Intelecto lo es del Uno» (V, 1, 6). El Alma es la causa de la unidad de los cuerpos y por ello debe ser, a su vez, unidad. Aunque no una unidad absoluta. Es, por lo tanto, unidad-pluralidad (VI, 2, 5); es, al mismo tiempo, divisible (*meristê*) e indivisible (*améristos*), si bien predomina el aspecto indivisible, ya que pertenece a una naturaleza divina (*theía phýsis*) (IV, 7, 10). En consecuencia, el Alma no puede ser, como sostenía Aristóteles, la *entelequia* del cuerpo: es *ser verdadero* (IV, 7, 8). Por otra parte, su naturaleza es doble: intelectiva y sensitiva (IV, 8, 7). Y esa doble naturaleza del Alma explícase por su *posición intermedia* (*mésê táxis*); se halla en los límites de lo inteligible (*noêtón*), pero, a la vez, muy cercana a la naturaleza sensible (IV, 8, 7):

> Siendo doble la naturaleza del Alma, una intelectiva y otra sensitiva, es mejor para ella vivir en lo inteligible. Pero la domina, con todo, una necesidad de estar también en lo sensible al tener semejante naturaleza.

Por otra parte, el Alma es productora del mundo corpóreo:

> Si no existiese el cuerpo, el Alma no podría proceder, ya que no hay otro lugar en el que ésta se dé naturalmente. Por ello, para proceder genera el lugar, es decir, el cuerpo [IV, 3, 9].
>
> Y así el Alma productora del Cosmos sensible que se mueve a imitación de aquélla (el Intelecto) [...] se hizo ante todo temporal, produciendo el lugar de la eternidad [III, 7, 10].

El Alma, empero, se halla a diferentes distancias del Intelecto. Ante todo, hay un *Alma universal*, luego el Alma-del-mundo, que es la parte inferior de aquélla. Luego, hay la parte mejor del hombre, y, finalmente, la inferior. El Alma universal es más creadora que las almas particulares, porque está más cerca del Intelecto (IV, 3, 6). Pero nuestra alma particular no es una parte del Alma-del-mundo. Ésta no puede estar en contacto directo con las cosas de aquí, mientras sí puede el alma particular (IV, 8, 7). La función del Alma no es sólamente la función del pensamiento. En este caso, en efecto, en nada se diferenciaría del Noûs o Intelecto. El Alma tiene, por el contrario, una función específica: la tarea de gobernar y ordenar el universo (IV, 8, 3).

Poseemos, pues, un alma, salida directamente de la parte superior del Alma universal. Gracias a ella:

> [...] somos nosotros mismos; pero ella no es la causa de nuestra existencia [*ou toû eînai*] sino del bien que hay en nosotros [*toû eû eînai*]; sobreviene cuando el cuerpo ha sido ya formado, representa lo poco de razón que hay en nosotros, y contribuye a nuestra existencia [II, 1, 5].

Lo que ocurre es que nuestra alma divina está llamada a unirse al cuerpo de un modo mucho más estrecho que el Alma-del-mundo con el universo por ella creado. Y es que las almas particulares no han creado el cuerpo: simplemente, descienden a él. ¿Hay que hablar, entonces, de *caída* para explicar esa simbiosis entre el alma particular y el cuerpo? Parece que la contestación ha de ser negativa. En efecto, todo parece indicar que el alma desciende al cuerpo que le corresponde. El alma desciende al

nivel moral e intelectual que tenía en su vida anterior (cfr. V, 2, 2). El descenso del alma se produce por un pecado de orgullo rebelde a Dios; por culpa de una especie de *audacia* (*tólma*):

> ¿A qué se debe que las almas se olviden de Dios Padre y que, siendo de naturaleza divina y enteramente de Él, se desconozcan a sí mismas y a Él? El principio del mal, pues, es para ellas el orgullo y la generación, la primera diferenciación y el querer tener su propia potestad [...].
>
> Así que sucede que, debido a la completa ignorancia de Él, sea causa la estima de las cosas de acá y el desprecio de sí mismas [V, 1, 1].

En resumen: podemos decir que, puesto que toda la realidad procede del Uno, el mal sólo puede consistir en un romper este lazo con Él, en un encerrarse en sí mismo, en una pretensión de autosuficiencia, en suma, en una especie de orgullo lleno de audacia (*tólma*). Ahora bien, tal ruptura sólo puede efectuarse en el nivel del alma, esto es, en aquel nivel en que el ser y el no-ser se tocan. Se impone, pues, una separación respecto del cuerpo: «Separarse del cuerpo es un recogerse en sí mismo, mantenerse inmune a las pasiones» (I, 2, 5). Porque el cuerpo es *cárcel y tumba del alma* (I, 1, 3), y por ello ésta debe intentar escapar a su imperio: *huir*, de acuerdo con la invitación de Platón en el *Teeteto*. Y esta huida debe consistir en un *asemejarse a Dios* (*homoiôsis tô theô*).

Su vivir encerrada en el cuerpo, para el alma significa vivir en este mundo de aquí, «como, en las escenas del teatro, hemos de contemplar desgracias, muertes, conquistas de ciudades, rapiñas» (III, 2, 55). Pero aunque las almas estén expuestas a penas y sufrimientos, dado que son inmortales ¿qué daño

puede alcanzarlas, si pueden elevarse al mundo superior?: «La pobreza y la enfermedad no son nada para las personas de bien [...] Eso es sólo una desgracia para los malvados» (III, 2, 5). Y es que eso que nos parece un mal no es sino el resultado de la procesión, esto es, de la división de los seres en el espacio y en el tiempo. Aquí abajo la *armonía* es el único tipo de perfección posible. En suma, «este universo es bello porque cada ser aporta su voz para tomar parte en su unidad armoniosa» (III, 2, 17). Plotino es, en definitiva, optimista, aunque las cosas cambiarán con sus discípulos y continuadores.

4

La conversión hacia el Uno

La procesión expresa, en el pensamiento neoplatónico, sólo una fase en lo que podemos llamar el *despliegue del ser*. A cada nivel, y por medio de una conversión (*epistrophê*) del término engendrado, éste tiende hacia el que lo ha engendrado. En virtud de este movimiento la vida (*zôê*), que ha emanado del Uno, vuelve hacia Él. Así deviene Intelecto el Alma, que tiende hacia aquél, del mismo modo que el Intelecto tiende hacia el Uno.

Así, la visión del cosmos aparece como una concepción que se halla a medio camino entre la estoica y la gnóstica. Frente a los gnósticos, Plotino sostiene que lo que es malo para el todo no lo es necesariamente para las partes (II, 9, 7). Y aunque este mundo es, para Plotino, el mejor posible, es, indudablemente inferior a su arquetipo inteligible, el *noûs*, y por ello el hombre ha de volverse hacia la belleza, ya que nadie puede amar la Belleza absolu-

ta si no ama también la creación o emanación de esa Belleza.

Hay tres caminos para esa elevación espiritual: el de la música, el del amor, el de la filosofía. El primer medio para librarse del destino (*heimarménê*) consiste en la práctica de la virtud, en la ética. Eso lo habían afirmado ya los estoicos, y antes Platón, al asegurar en el *Teeteto* que «necesariamente los males circulan en esta región del mundo, y por ello hay que huir de aquí abajo lo más rápidamente posible, hacia arriba. Y esta huida consiste en un asemejarse a Dios». Ante esta afirmación de Platón, Plotino se pregunta: «¿Qué arte, afición o estudio nos conduce allí adonde tenemos que ir?» (I, 3, 1). Por lo pronto, hay que conseguir una purificación (*kátharsis*). Las virtudes civiles y las virtudes superiores, ¿las posee Dios? Porque si hay que imitar a Dios, habrá que poseer naturalmente las virtudes *divinas*. Situado aquí, Plotino se anticipa a afirmar que Dios no posee las virtudes civiles (valor, templanza, justicia, prudencia). Tales virtudes, cree Plotino (I, 2, 1), introducen orden en las diversas partes de un compuesto como es el hombre. Pero Dios no lo es. El hombre sí que debe practicarlas. Habrá que acudir, en cambio, a aquellas virtudes que consiguen la separación lo más perfectamente posible del alma con respecto al cuerpo. Es decir, a las virtudes que producen una *purificación*. Tales virtudes rompen los lazos que atan el alma al cuerpo y a la maldad: «El alma así dispuesta piensa lo inteligible y carece de pasiones. Y esta disposición [*diáthesis*] puede llamarse, con toda razón, semejanza con Dios» (I, 2, 3).

Pero esa liberación por medio de la ética es una liberación parcial. Otra vía es la dialéctica. La dialéctica es una *ciencia divina* y Plotino le ha consa-

grado un tratado entero (I, 3). Comprende dos niveles: «Hay dos vías [*poreîai*] para los que se elevan: la primera parte de aquí abajo; la segunda es la vía de los que han llegado ya al mundo inteligible» (I, 3, 1). El estadio previo es la ciencia, que, como para Platón, es esencialmente para Plotino la matemática. El filósofo debe estar ya imbuido de ciencia, conocer los principios que le permiten «moverse por las alturas» (I, 3, 3), aunque «su marcha sea incierta y necesite un guía»: «El filósofo por naturaleza es rápido y casi alado, y no tiene necesidad, como los otros, de separarse de lo sensible para moverse hacia lo alto» (I, 3, 3). Ahora bien, la ciencia es *razón discursiva* y eso significa multiplicidad:

> Ahora, el que quiere filosofiar sobre el Uno debe elevarse a los primeros principios, alejarse de lo sensible [...] y hacerse, de múltiple, uno, para convertirse en principio y contemplación del Uno [VI, 9, 3].

Pero el *viaje místico* comprende dos etapas. La primera conduce a los límites del mundo sensible; la segunda al mundo inteligible. Música, amor y filosofía (dialéctica) conducen a la primera etapa. La segunda se cumple en el instante del éxtasis, pero éste, la *unión*, ya no puede producirse simplemente por la dialéctica. Es preciso otro método: la interiorización del alma hasta hacerse semejante del todo al Uno, porque sólo lo igual puede ser conocido por lo igual.

La dialéctica del amor (*erôs*) se halla ya en el *Fedro* platónico. Cuando Plotino habla del amor como camino hacia el Uno sigue también muy de cerca el pasaje correspondiente del *Banquete* platónico:

> El amante, tocado por las bellezas sensibles, se siente arrebatado por ellas. Conviene, pues, enseñarle a no dejarse atraer [...] por un solo cuerpo, sino conducirlo con la razón a todos los cuerpos, mostrándole lo que es idéntico en todos, y enseñarle que esto es distinto de los cuerpos y que viene del más allá, y que se encuentra especialmente en otras cosas, como los bellos estudios y las leyes bellas. Entonces el amor del amante está en el dominio de lo incorpóreo, es decir, en las artes, en las ciencias y en las virtudes [...] Pero debe hacerse Uno: de las virtudes debe ascender hacia el Intelecto, al Ser, y allí tomar el camino hacia lo alto [I, 3, 2].

Resulta, pues, que el acto del alma es amor, que no es sino búsqueda de lo Bello en sí. Los términos que emplea Plotino para expresar esa búsqueda sólo se diferencian en aspectos accidentales: *erôs, éphesis, páthos, órexis, hormê.* Por ello se ha afirmado que la estética constituye lo esencial de la doctrina plotiniana, siempre que por *estética* se entienda una teoría de la contemplación artística, una teoría de la belleza.

Pero con la belleza no se alcanza aún el grado supremo de la iniciación. El pensamiento plotiniano culmina en un misticismo, en una visión extática. «Si el amor por lo Bello introduce a la dialéctica, el amor del Bien introduce al misticismo, a la participación en el Uno, que está más allá del Intelecto», ha escrito un crítico. Toda la filosofía de Plotino conduce a ese acto místico, que es su razón de ser. Esta experiencia mística, que la ha tenido Plotino, hace de las *Enéadas* un libro único, porque el filósofo está convencido de la realidad de su propia experiencia (cfr. Porfirio, *Vida de Plotino,* 23, 12). El misticismo de Plotino se caracteriza por una serie de rasgos específicos. Cierto que comparte con

otros místicos una serie de aspectos determinados (recogimiento, vaciarse del yo, llenarse de Dios, necesidad del silencio y de la pasividad, etc.). Pero lo típicamente plotiniano —y lo que hace del misticismo de Plotino algo típicamente helénico, y no oriental— es la forma que tiene el filósofo de interpretar sus experiencias. Es severamente intelectual, no psicológico. No prescribe ni ejercicios especiales de respiración, ni repetición de sílabas mágicas o sagradas. No hay ritual para provocar la experiencia. En todo caso, se basa en principios señalados ya en parte por el platonismo medio (Albino, por ejemplo): la vía de la negación, la vía de la analogía, la vía de la eminencia.

La visión de Dios aparece como una luz interior, como una «huida del espíritu solo hacia Dios solo» (*phygê mónou pròs mónon*):

> Recogiéndose en sí misma, sin ver nada verá la luz, no como otra en otra cosa, sino como sí misma por ella misma, pura, brillante, instantáneamente de sí misma [V, 5, 7].

Pero para acceder del todo al Uno, el alma debe, como hemos dicho, desligarse de todo lo exterior, recogerse en sí misma. En eso se diferencia Plotino de Filón, que pide que el alma salga de sí misma. El acto supremo de la unión es una *espera* o mejor, va precedida de una espera:

> Por ello no conviene buscarla, sino esperar tranquilamente que aparezca, preparándose para la contemplación como el ojo espera la aparición del Sol. Aparece casi como si no hubiera venido, presente antes que otra cosa, antes incluso de que venga el intelecto. Y es maravilloso cómo, sin haber llegado, se hace presente [V, 5, 8].

Algunos críticos han señalado la escasa importancia que concede Plotino a la religión de su tiempo, en su concepción del éxtasis y del misticismo. No exige ni sacrificios de animales, ni valora los encantamientos mágicos. Valora, en cambio, los cultos mistéricos, hasta el punto que no ha faltado quien se preguntase si no estamos en presencia de una trasposición del culto de los misterios al campo de la filosofía. Lo que ocurre, empero, es que Plotino hace uso del lenguaje mistérico para hacer accesible a su auditorio sus experiencias inefables.

El grado supremo del misticismo en Plotino no representa, como han creído algunos (por ejemplo, Arthus Drews), la aniquilación y la divinización consiguiente del alma (*Vernichtigung und Vergöttlichung*). Es verdad que, en ocasiones, el lenguaje empleado por Plotino puede desorientar. Pero puede afirmarse que en el momento del éxtasis el yo plotiniano ni se aniquila ni queda inconsciente, puesto que *se ve*. Si es verdad que el alma ya no tiene conciencia de sí misma (*parakoloúthesis*), goza, al menos, de una especie de superconciencia (*synaísthesis*): «El alma se eleva hacia arriba y permanece allí, contenta de estar junto a Él» (VI, 7, 13).

Tampoco ocurre en Plotino, como ocurre en la mística cristiana, que el éxtasis consista en un encuentro de lo divino con lo humano, aunque aquí también se podrían citar algunos textos que parecen indicar una *parousía* divina, la presencia del Uno en el alma humana (por ejemplo, cfr. V, 3, 14; VI, 9, 7). Pero la verdad es que en la mayor parte de textos el éxtasis es presentado como una unión, una *synousía* en la que ha desaparecido la distinción sujeto-objeto (VI, 9, 10; VI, 9, 7). El éxtasis plotiniano, en suma, es una visión extraordinaria, directa, del Principio por el principio. Ya no es una mera

contemplación, sino un modo distinto de ver (*ou théama, allà ál·los trópod toû ideîn, ékstasis kaì háplôsis* [...] *kaì perinóêsis pròs epharmogên* [VI, 9, 11]). Es, pues, el éxtasis, la recuperación, por parte del alma, de su grado más alto de libertad. Y es ese carácter *positivo* del misticismo plotiniano lo que lo distingue de la mística oriental.

5

Originalidad de Plotino

Aunque Plotino no pretendía ser original, su pensamiento comporta importantes innovaciones del acervo filosófico tradicional griego. Dodds ha escrito, a este respecto:

> En las *Enéadas* confluyen casi todas las más importantes corrientes de la tradición griega, y se da origen a una nueva orientación que estaba destinada a hacer fructificar espíritus tan dispares como Agustín o Boecio, Meister Eckhardt, Coleridge, Bergson o T.S. Eliot.

Y la lista, evidentemente, podría ampliarse considerablemente.

Comencemos por hablar de su gran *maestro.* ¿Qué debe Plotino a Platón? Sin duda, mucho. El empuje religioso y metafísico que late en el pensamiento platónico reaparece, potenciado, en la obra de Plotino. Pero se trata, como ha dicho W. Theiler, de un *Plato dimidiatus*, un Platón incompleto. No se vuelca Plotino sobre la entera obra de Platón, sino que elabora una verdadera selección del material, selección que proseguirá con sus continuadores. Es sintomático que los diálogos más citados en las

Enéadas (*Simposio, República, Fedón, Fedro, Timeo, Parménides, Filebo* y *Sofista*) constituyan el núcleo central sobre el que trabajarán, en sus comentarios, los neoplatónicos posteriores.

Asimismo, hay en las *Enéadas* un importante elemento aristotélico, aunque también muy seleccionado y utilizado con mucha flexibilidad. Toma Plotino de Aristóteles las nociones de potencia y acto, pero rompe, en cambio, con la concepción aristotélica de Dios, con lo que Plotino actúa contra las corrientes del platonismo medio. Plotino no puede aceptar que Dios deba concebirse como una *nóêsis noêseôs*, como el pensamiento de un pensamiento. El dios aristotélico, si coincide con algo plotiniano, será con el *noûs*. Rechaza asimismo Plotino la doctrina de las categorías (VI, 1, 1-24), la doctrina del alma como forma del cuerpo (IV, 7, 8), y la del *quinto elemento* (II, 1, 2).

Tampoco acepta Plotino una serie de doctrinas estoicas. Ante todo, el materialismo tan típico de esta escuela (IV, 7, 2; II, 4, 1): su concepción del tiempo (III, 7, 7); la doctrina de la interpenetración de los cuerpos. En principio, cabe decir que lo que Plotino rechaza del estoicismo es, sobre todo, un *estado de espíritu*, un talante, más que las teorías concretas de una escuela concreta. Henry ha señalado que cuando Plotino ataca el estoicismo suele emplear argumentos aristotélicos. En las *Enéadas*, por otra parte, no se cita el nombre concreto de ningún estoico.

Y sin embargo acepta algunas tesis típicamente estoicas, y de un modo especial la doctrina de la *sympátheia* (simpatía universal), la del *lógos*, la de las razones seminales o *lógoi spermatikoí*. Acepta también algo de la teodicea estoica. Sin embargo, todo ese bagaje está tratado de un modo original y

personal: el *lógos* de Plotino no es panteísta, y las razones seminales dependen de las Ideas. Es asimismo muy distinta la teoría de la Providencia tal como la defiende Plotino frente al estoicismo. El filósofo ha transformado, sin duda, profundamente lo que acepta de esta escuela. «Hay doctrinas estoicas en las *Enéadas* —ha escrito el profesor Rist— pero Plotino las domina».

Respecto a las tesis del platonismo medio y el neopitagorismo hay que decir que, naturalmente, aparecen discutidas y comentadas en su obra, pero nunca bajo el nombre concreto de ningún pensador. Método, éste, empero, que suele ser habitual en nuestro filósofo.

Las semejanzas de algunas de sus doctrinas con las de Numenio llevó a algunos, como es bien sabido, a hablar de plagio por parte de Plotino. Que las acusaciones eran importantes, lo demuestra el hecho de que su discípulo y compañero Amelio se viera en la necesidad de escribir un libro sobre las diferencias entre ambos pensadores. Cierto que Plotino tomó de Numenio algunas ideas y expresiones: el Bien que se contiene en el *noûs*, la expresión *mónos pròs mónon* que hace referencia a las relaciones entre el alma y Dios, y varios términos poéticos diseminados en su obra, como *aglaïa* o *klýdôn*. Algunas doctrinas de Numenio reaparecerán en Plotino, como la de los *tres dioses* o principios; la tesis, común a ambos, de que el Primer Principio es el Bien, pura unidad trascendente. En uno y otro pensador, el segundo principio se caracteriza por la *nóêsis* (pensamiento), y el tercero por la reflexión (*diánoia*). Por otra parte, dos de los principios básicos del neoplatonismo fueron ya formulados por Numenio; el de la *participación* (en el mundo inteligible cada

cosa está en cada cosa, pero modificado en cada una de ellas por su carácter propio), y el de la *donación no disminuida* (que indica relaciones causales no recíprocas; por ejemplo, el Uno da, pero no por ello disminuye).

Conocemos, además, el fuerte impacto que causó en el espíritu de Plotino la figura de Ammonio Sakkas. Esta figura ha merecido, por otra parte, según hemos visto antes, juicios dispares sobre su posición intelectual. En todo caso, su doctrina fue decisiva para Plotino.

CAPÍTULO III

EL NEOPLATONISMO POSTPLOTINIANO

1
Porfirio

A la muerte de Plotino (270), Porfirio se hallaba en Sicilia, adonde había viajado para tratar una terrible depresión que pudo llevarlo al suicidio, y que evitó Plotino.

Porfirio había nacido en la parte oriental del Imperio romano. Era semita, fenicio concretamente, natural de Tiro. No es él el primer semita que destaca en la historia del pensamiento helénico; basta recordar, sin ir más lejos, a figuras como Zenón, fundador del estoicismo, o a Posidonio, nacido en Apamea. La fecha de su nacimiento se sitúa en el año 232. Su nombre, naturalmente semita, era *Malko*, que significa *rey*. Al helenizarse, tomó primero, el de *Basileus*, que quiere decir *rey* en griego. Finalmente adoptó el de Porfirio, que tiene relación con *púrpura*, a su vez relacionado con la majestad regia.

Conocemos relativamente bien algunos datos de la vida de Porfirio, gracias a las noticias que sobre él se hallan dispersas en la *Vida de Plotino* que escribiera. Eunapio, en su *Vida de los sofistas,* complementa los datos que nos faltan. Gracias a estos dos documentos pudo en su día, hace más de setenta años, escribir J. Bidez su *Vie de Porphyre* (Gante, 1913).

La vida de Porfirio puede dividirse en cuatro etapas:

a) *Sus estudios en Atenas.* Bajo la dirección de Longino, Porfirio se inició en Atenas en el pensamiento y en la erudición. Longino era un hombre de una enorme erudición. Y las palabras con que lo retrata Eunanio («una biblioteca ambulante y un museo vivo») podrían también aplicarse a Porfirio una vez hubo terminado su formación, que llegó a ser enciclopédica. En las aulas de Longino entró en contacto Porfirio por vez primera con el platonismo.

b) *Etapa romana.* En 263 Porfirio llega a Roma y entra en las aulas de Plotino. Sabemos que durante cierto tiempo se resistió bastante a aceptar algunas de las tesis del maestro. Por ejemplo, sabemos que tardó bastante en aceptar el principio plotiniano según el cual los inteligibles están comprendidos en el noûs. Finalmente se rindió a su pensamiento, que profundizó y expandió, sobre todo en la parte occidental del Imperio.

c) *Estancia en Sicilia.* Por consejo del propio Plotino fue a Sicilia donde se instaló por algún tiempo. Allí realizó una buena actividad creadora.

d) *Nueva estancia en Roma.* A la muerte de Plotino, en 270, regresó a Roma para hacerse cargo de la dirección de la escuela.

Ya hemos dicho que uno de los rasgos de Porfirio era su enorme erudición, su formación filológica. Esta fue la razón de que Plotino le encargara la edición definitiva de sus obras. Ya otros discípulos, como Amelio, habían intentado reunir las notas de los cursos del maestro, pero la labor de Amelio no era una verdadera edición, al parecer. Sí lo era la que realizara Eustocio, médico de Plotino, pero tenemos escasas noticias sobre ella. La edición de Porfirio quedó como la definitiva.

La obra porfiriana es muy extensa, pero no todo lo que escribió ha llegado hasta nosotros. De entre las que han llegado hasta nosotros merecen mención especial: 1) la *Isagogê*, que es una introducción a la lógica de Aristóteles; 2) la *Vida de Plotino*, que los editores suelen colocar al frente de la obra plotiniana; 3) el *Sobre la abstinencia*, un tratado en dos libros sobre la dieta sin carne y de contenido ascético; 4) la *Carta a Marcela*, una epístola de consolación, de contenido filosófico, dedicado a su esposa, con la que se casó en edad avanzada; 5) el *Antro de las Ninfas*, una interpretación alegórica de un pasaje de la *Odisea*. Vienen luego aquellas obras sólo fragmentariamente conservadas: *Las sentencias conducentes a los inteligibles* (*Aphormaì pròs tà noêtá*), una especie de mânual de filosofía neoplatónica hecha a base de textos antológicos plotinianos, con comentarios; *Vida pitagórica*, parte de una gran obra sobre la historia de la filosofía; *Contra los cristianos*, importante texto, conocido en parte, dirigido polémicamente contra el cristianismo, y escrito, al parecer, en Sicilia. Hay que citar, finalmente, entre los tratados mejor o peor conservados, la *Filosofía que puede obtenerse de los oráculos* (*Philosophia ex oraculis haurienda*), las *Symmiktà Zetemata*, *A Gauro*, *Sobre el regreso del alma*, y la *Carta a Anebo* que

fue contestada por Jámblico en sus *Misterios de Egipto.*

Porfirio se distinguió asimismo como comentarista de Platón. Fue él quien inició el método del comentario platónico que prosiguieron los demás neoplatónicos, como Jámblico y Proclo. Se nos han perdido, pero tenemos noticias de algunos de ellos: al *Crátilo,* al *Fedón,* al *Timeo,* al *Parménides,* al *Filebo,* al *Sofista* y a la *República.* Finalmente, tenemos noticias también, a través de los textos árabes, de otras obras de Porfirio: un comentario a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, por ejemplo. Por otra parte, pueden rastrearse influjos de Porfirio en algunos pensadores árabes: así, el comentario de Al Farabí al *De interpretatione* aristotélico contiene, según Walzer, elementos de un perdido comentario de Porfirio. Se conservan también en árabe restos de una parte de su *Historia de la filosofía.* Hadot (*Révue des Studes Grecques,* 1961) ha atribuido a Porfirio los restos de un comentario al *Parménides* descubierto por Kroll en un palimpsesto.

Porfirio se ocupó asimismo de cronografía y de temas homéricos (*Crónicas, Cuestiones homéricas*).

La enorme erudición que le permitía dominar una gran cantidad de campos, se transformó, al contacto con Plotino, en una fuerza positiva (Dörrie) dotada de sentido. A partir de ahora ya no se tratará de acumular conocimientos: éstos se pondrán al servicio de la escuela. Así, gracias a sus enormes conocimientos histórico-religiosos, podrá Porfirio intervenir en la controversia contra los cristianos, en la lucha contra el gnosticismo e incluso tomará posiciones en la cuestión de la teúrgia, como veremos.

Para plantearnos la significación de su figura en la historia del neoplatonismo, conviene hablar, ante

todo, de su papel en la difusión del mismo. W. Theiler ha sostenido que el neoplatonismo pasó a Occidente exclusivamente gracias al influjo porfiriano. Aunque la tesis es algo exagerada, hoy en día se acepta que, por lo menos, Plotino fue conocido en Occidente fundamentalmente gracias al influjo de Porfirio sobre los grandes pensadores latinos (Macrobio, Calcidio, Mario Victorino, Agustín). En Occidente, por otra parte, dominó un neoplatonismo de corte porfiriano hasta que Escoto Eriúgena tradujo el *corpus dionisíaco,* que se nutre de doctrinas de Proclo. Fueron sobre todo sus obras de carácter moral (*De abstinentia, Vida de Pitágoras*) las que pasaron al mundo latino en el siglo IV.

Como comentarista empleó dos métodos distintos según se tratara de obras de Platón o de Aristóteles. Mientras en el comentario a los diálogos platónicos se orientaba en la línea psicagógica (problemas relativos al destino del alma) dado su profundo interés por estas cuestiones, en los comentarios a Aristóteles, sin embargo, este aspecto estaba ausente. Cabe preguntarse por la razón de tal divergencia, y es razonable suponer que pueda deberse a las diferencias existentes entre los dos autores comentados.

Su posición frente al cristianismo la conocemos especialmente a través de los fragmentos de su *Contra los cristianos.* De su análisis resalta la gran diferencia de su polémica con la que en el siglo II sostuviera Celso en su *Discurso verdadero.* En Porfirio se nota un profundo conocimiento de la doctrina atacada, mayor, desde luego, que el que exhibe Celso. También se vislumbra un método más elevado en los argumentos. No hallamos ya en Porfirio las groseras calumnias que contra los cristianos lanza Celso. El tono general de la polémica recuerda más

bien el que hallamos en la que Plotino sostuvo contra los gnósticos (*Enéadas*, II, 9). No hay duda, pues, de que en esta obra, como en otras de Porfirio, el talante del maestro ha influido notoriamente. Sin embargo, el tratado *Contra los cristianos* ha hecho que se llamara a Porfirio el *Renán de la Antigüedad*.

Conviene que nos ocupemos, ahora, de la actitud de Porfirio ante la *teúrgia*, que tanta importancia tendrá en el neoplatonismo posterior a él. La palabra *teúrgia* significa, etimológicamente, *acción sobre los dioses*. Es un método (muy cercano a la magia, si no sinónimo de ella) de actuar sobre los dioses y los espíritus superiores para conseguir, por su mediación, una ayuda en los problemas religiosos del hombre. Puede considerarse una forma superior de la magia (Hopfner), aunque hay quien la identifica con ella, sin más (Zintzen). Creada, al parecer, por un tal Juliano en el siglo II (o quizá Juliano fue el primero en bautizarla con ese nombre), jugará un amplísimo papel en el neoplatonismo posterior, sobre todo en Jámblico y Proclo. Para Damascio la teúrgia es una actividad sagrada (*pragmatikê hieratikê*) que purifica el alma y la hace apta para elevarse al mundo inteligible, a la visión extática. Merced a ella, se supera definitivamente el hiato entre el mundo inferior y el superior. Si en Plotino no se exige otra cosa que *interiorización*, en los neoplatónicos posteriores, más pesimistas sobre las posibilidades del alma, resulta necesario un auxilio. Como veremos más adelante, Jámblico fue el primero que fundamentó la teúrgia sobre bases «científicas».

En el caso de Porfirio, podemos seguir bastante bien el vaivén del influjo oriental en el pensamiento neoplatónico, puesto que la teúrgia es un caso entre muchos del influjo de Oriente en la filosofía. Porfirio recibió su primera formación en las regiones

orientales. Fruto de esa iniciación fueron sus primeras obras, su libro *De philosophia ex oraculis hauriendа* (los oráculos son los *Oráculos caldaicos*, otra muestra de los elementos orientales penetrados en la escuela) y su tratado *Sobre las estatuas divinas*. Pero la formación *oriental* de Porfirio quedó muy rebajada en su contacto con Plotino. Su *Carta a Anebo* refleja la posición final de Porfirio frente a todos esos problemas. En ella disminuyó mucho la importancia de la teúrgia, y fue contestado por Jámblico con sus *Misterios de Egipto*. En todo caso, Porfirio rebajó el papel de la teúrgia relegando a ella lo más elemental de la religión.

La gran preocupación de Porfirio es la *sôtería*, la salvación del alma. Una serie de obras suyas delatan esa preocupación central, como el *A Gauro* y el tratado *Sobre el regreso del alma*. Hoy se considera que esa preocupación central por los problemas *psicagógicos* que la investigación veía en Porfirio estaba determinada, entre los modernos, por la pérdida de sus otros escritos de carácter metafísico. Los recientes estudios de Hadot han reivindicado un tanto las aportaciones básicas hechas por Porfirio en el campo de la metafísica. De hecho, los problemas del alma tenían que llevar a Porfirio a un planteamiento metafísico de las cuestiones más candentes relacionadas con la metafísica. Como ha observado A. Smith, el tema del ascenso o retorno del alma (que, por otra parte, presupone una *caída*) comportaba la necesidad de una clarificación: era preciso analizar hasta el fondo los problemas relativos a las relaciones entre el alma y el cuerpo, y las del hombre con las hipóstasis, así como analizar los lazos que unen religión con teúrgia.

Lo que sabemos de la metafísica de Porfirio «muestra una decidida simplificación del sistema

plotiniano» (Wallis). Se observa una pronunciada tendencia a simplificar, incluso a abolir, la distinción entre las tres hipóstasis. Esta posición provocará, como veremos, la reacción del neoplatonismo posterior, que muestra una clara tendencia a aumentar el número de hipóstasis.

2

Jámblico y su escuela

La valoración de Jámblico por parte de la moderna investigación ha sufrido sensibles variaciones en los últimos sesenta años. En 1919 Bidez se lamentaba de los escasos estudios que se le habían consagrado. Hoy no podemos ya decir lo mismo, pues disponemos ahora de importantes trabajos consagrados a esta importante figura. La valoración negativa que diera de su obra Zeller en su *Philosophie der Griechen* provocó ciertas reacciones, la última, representada por el monumental estudio de B.D. Larsen (1972). Para Zeller la autoridad de Jámblico se debe «no tanto a sus méritos científicos como a su temperamento de teólogo, a las revelaciones del mundo superior que creían hallarse en él, al contacto que se le atribuía con Dios y los espíritus». En su opinión, queda muy por debajo de Porfirio como filósofo, y del estudio de sus fragmentos concluye que su obra no justifica la inmensa fama de que gozó. Valora negativamente su estilo prolijo, hecho de repeticiones, pesado y oscuro, pobre de pensamiento y ampuloso en la expresión. Ese juicio negativo se ha intentado corregir en varias ocasiones, empezando con Prächter, quien sostuvo (1910) que Jámblico fue esencialmente un filósofo en sentido estricto, y que por lo tanto no es lícito atribuirle la

responsabilidad de haber puesto la metafísica neoplatónica al servicio de la teología del paganismo. Larsen, por su parte, hace de él un exégeta y (y el autor recalca esa *y*) un filósofo.

Zeller, por otra parte, había ensayado una trasposición del hegelianismo a la historia de la filosofía postaristotélica: según su esquema, el neoplatonismo se había desarrollado en un proceso dialéctico en el que la *tesis* era el tándem Plotino-Porfirio, la *antítesis* estaba encarnada en Jámblico y la *síntesis* cumplía la función representada por Proclo. Por su parte, Prächter, como hemos indicado, intentó destruir esta construcción dialéctica, y Bidez señaló que la posición de Prächter «es inconciliable con hechos bien establecidos». Estos hechos son, en síntesis, que la cronología de la vida de Jámblico debe modificarse en muchos aspectos; que si bien Jámblico fue discípulo de Porfirio, su posición no fue modificada sensiblemente por las enseñanzas de su *accidental* maestro; que cuando Jámblico llegó a la escuela de Porfirio su formación filosófica estaba ya realizada y que, en última instancia, Jámblico representa el Oriente, frente a Porfirio. Esta vuelta a las posiciones iniciales de Zeller están justificadas, de un lado, por cuestiones cronológicas (Jámblico había nacido antes de lo que se pensaba: algo antes de 240), y de otro, por un conocimiento mejor de su obra (y ésta está anclada profundamente en Oriente).

Dentro de su producción hay que establecer dos grandes grupos de obras. Por un lado, los comentarios; por otro, los tratados. Como *comentarista*, Jámblico sigue en gran medida los pasos iniciales dados por Porfirio. Aunque sólo conservamos fragmentos de sus comentarios, sabemos algunas cosas importantes sobre ellos. Ante todo, que la exégesis sobre la obra platónica se basa, como ocurría ya en la

escuela de Plotino, en una drástica selección. Lo que ocurre es que tal selección adquiere ahora ya el sesgo de algo escolástico. Sabemos, en efecto, que en la escuela de Jámblico el orden de lectura de los diálogos platónicos es la siguiente: *Alcibíades I, Gorgias, Fedón, Crátilo, Teeteto, Sofista, Político, Fedro, Banquete, Filebo.* El remate final era la lectura del *Parménides* y el *Timeo.* Este orden y esta selección se mantendrán prácticamente sin modificación a lo largo de los siglos.

En el conjunto de sus tratados, hay que señalar, ante todo, su grandiosa obra (sólo en parte conservada) titulada *Catálogo de las ideas pitagóricas* (*Synagôgê tôn Pythagoréôn dogmátôn*) en diez libros, de los que conservamos cuatro: *Sobre la vida pitagórica* (*Perì toû Pythagórou bíou*), el *Protréptico* (*Lógos protreptikós eis philosophían*), *Sobre la ciencia matemática común* (*Perì tês koinês mathêmatikês epistémês*), *Sobre la introducción aritmética de Nicómaco* (*Perì tês Nikomákhou arithmêtikês epistêmês*). El contenido del séptimo podemos más o menos deducirlo del análisis de otra obra (que algunos no creen de Jámblico) conocida con el título de *Theologoúmena arithmetikês*. Nos han llegado asimismo fragmentos de una vasta obra titulada *Perfecta teología caldaica* (*Khaldaïkê teleiotátê Theologia*), de un tratado *Sobre el alma* (*Perì psykhês*) que debió de ser muy extenso, de *Sobre las estatuas* (*Perì agalmátôn*) y *Sobre los dioses* (*Perì theôn*). Completa ha llegado a nosotros la vasta obra titulada, en forma abreviada, *Misterios de Egipto* (puesta en boca de Abamón, y que es una respuesta a la *Carta a Anebo*, de Porfirio). Hoy se acepta que esta obra es de Jámblico, aunque en épocas anteriores se expresaron dudas sobre su autenticidad. Es una apasionada defensa de la teúrgia.

Por lo que sabemos del contenido de esas obras

se deduce, ante todo, el carácter pitagórico del pensamiento de Jámblico, y su preocupación simultánea por Aristóteles y Platón, así como por las cuestiones referentes a la teúrgia. El carácter exegético de su producción queda patente a partir de los fragmentos y citas que conocemos de sus comentarios a los diálogos platónicos. Tenemos restos de comentarios al *Timeo, Alcibíades I, Fedro, Filebo* y *Parménides*. Los fragmentos han sido editados recientemente por Dillon.

La tradición neoplatónica tenía conciencia del *corte* que representa Jámblico dentro de la escuela. Un texto de Damascio reza así: «Unos prefieren la filosofía, como Porfirio y Plotino, y otros la teúrgia (*tên hieratikên*) como Jámblico, Siriano, Proclo y todos los teúrgos (*hieratikoí*)». Es decir, en tanto que se reconoce que para el grupo Plotino-Porfirio lo importante es la especulación filosófica, se acepta como algo normal que el valor primero se conceda a la magia, a la teúrgia. Jámblico sería el que habría establecido la separación. Representa, pues, un importante papel en la historia del neoplatonismo. Jámblico inauguraría una nueva época: sus simpatías se habrían dirigido hacia los aspectos *irracionales* y sincréticos de la época. Martano ha expresado la significación de Jámblico en palabras definitivas: «El interés histórico de Jámblico se halla precisamente en su expresión del paso de una época de predominio de lo intelectual a otra dominada por lo irracional». La teúrgia es el centro de su gran preocupación. Dado que confiaba muy poco en los esfuerzos humanos, para conseguir la *sôtería*, la salvación, centraba toda su fe en el auxilio divino. Sentíase oprimido por el destino, y por ello confiaba esencialmente en la divinidad. Podríamos decir que su talante se acerca mucho al talante luterano.

Es la fe la que nos salva. Sólo que esta fe debe sentirse auxiliada por la teúrgia, a la que concede, por la misma razón de su pesimismo, un valor decisivo. El sacerdote queda elevado por encima del filósofo.

Si quisiéramos resumir en pocas palabras las aportaciones de Jámblico en el campo de la tradición neoplatónica podríamos sintetizarlas diciendo que, por un lado, establece una diferenciación de la jerarquía de las hipóstasis; por otro, concede un papel decisivo a la teúrgia; y, en tercer lugar, aborda la exégesis de Platón con un método nuevo. Analicemos cada uno de estos aspectos.

a) No le falta razón a De Ruggiero cuando escribe que «la teología de Jámblico es un vasto intento por abrazar, en un sistema ordenado y sometido a una ley única, las numerosas divinidades del politeísmo». La teología, en efecto, va a convertirse, en manos de Jámblico, en un ingrediente esencial de su metafísica. Lo era ya en los neoplatónicos anteriores. Pero en él, el vasto sistema de los dioses olímpicos, los dioses de la religión popular, los démones y los héroes van a quedar como elemento básico. En él hallamos el primer paso en el camino que conducirá, en Juliano *el Apóstata* y sus continuadores, hacia la identificación del paganismo con el helenismo, frente al empuje cristiano. No sin razón Witt ha podido llamar a Jámblico un precursor de Juliano. Lo veremos más detalladamente cuando nos ocupemos de los continuadores del filósofo.

Ahora bien, la aceptación de los dioses de la religión popular impone a Jámblico la creación de un nuevo sistema, lo que a la postre se traducirá en una mayor división en el mundo de los principios. Éste parece ser, en opinión de los críticos actuales, la mayor aportación de Jámblico. Acepta el princi-

pio plotiniano de la emanación así como el postulado básico de acuerdo con el cual cada grado inferior, en la serie de las hipóstasis, está contenido, de alguna manera, en el superior. Los datos de la religión popular, que distinguía entre dioses visibles y dioses invisibles, se convierten, en su pensamiento, en dioses *intramundanos* (*enkósmioi*) y dioses *ultramundanos* (*hyperkósmioi*). Es un paso más en la evolución del pensamiento neoplatónico. Para elaborar su metafísica, parte Jámblico, además, del principio de acuerdo con el cual en cada orden, lo que se comunica (*metékhei*) a otras cosas está precedido por una unidad no comunicable (*améthektos*). A ese principio se añade, además, otro: de toda unidad procede una pluralidad.

Así, la tendencia de Jámblico —que se continuará con Proclo— es la multiplicación de la hipóstasis: al aplicar los principios antes enumerados, Jámblico distingue, además del Uno plotiniano, una segunda unidad que se hallaría en el punto medio entre el Uno absoluto e inefable y la pluralidad de las cosas. De este segundo Uno hace derivar lo inteligible. Tendríamos, así, una primera tríada formada por el Uno inefable (al que llama *hê pántôs árrhêtos arkhê*), el segundo Uno, que realizaría la función de mediador entre el principio inefable y el mundo inteligible, y el Intelecto o Noûs.

La tendencia a la constitución de tríadas aparece así en Jámblico como el rasgo típico de su pensamiento. Así, el Noûs es, a su vez, formado por otra tríada a la que llamaba el filósofo *padre, fuerza, noûs*, o, en otros casos *hýparxis* (realidad), *dýnamis tês hypárxeôs* (poder de la realidad) y *nóêsis tês dynámeôs* (actividad, pensar del poder). Pero la tendencia a las tríadas hace que, a su vez, cada uno de esos elementos se subdivida en otras tríadas: tene-

mos, por tanto una tríada *patrikê*, otra *dynamikê* y otra *noerà*.

Una nueva distinción introduce Jámblico al postular un *kósmos noêtós* y otro *noerós* (es decir, uno inteligible y otro intelectual), al que se viene a juntar el grado formado por los dioses inteligibles (*theoí noêtoí*) y los dioses intelectuales (*noêroí*). A ello viene a añadirse otra tríada formada por *noûs, dýnamis* y el *demiurgo*. Sigue, luego, el orden formado por los dioses intramundanos, las almas de los dioses, los ángeles, los démones y los héroes.

Se ha constituido así un vasto y complicado sistema que engloba, junto a elementos orientales, todo lo que la tradición griega había elaborado. No es extraño que de ese sistema se haya podido pasar a la concepción del helenismo como un sistema ordenado y cerrado, apto para oponerse al cristianismo triunfante.

b) Más importante acaso que su metafísica es su positiva valoración de la teúrgia, aunque entre una y otra hay una íntima relación. Su pesimismo explica que el Uno de Plotino se haya alejado aún más del universo, y por ello Jámblico desdobla ese Principio inefable.

La positiva valoración de la teúrgia, que no es más que una forma elevada de magia, por parte de Jámblico, y que se continuará con los neoplatónicos posteriores, inicia lo que se ha llamado un proceso de *depravación* (*Depravationsprozess*, Zintzen) que ahogará, o casi, todo lo que de helénico había en el sistema bajo el impulso de los elementos orientales (*Oráculos caldaicos, Misterios de Egipto*, etc.). La decisiva valoración de la teúrgia, desplazará, en efecto, el centro de gravedad del pensamiento griego, haciendo que su racionalismo esencial dé paso a un irracionalismo cada vez más profundo, y que en

ocasiones adoptará las formas más grotescas. Se explica que el concepto de *fe*, que no existía propiamente hablando en el pensamiento griego, adquiera ahora una importancia tan fundamental.

c) Es una paradoja de la figura de Jámblico —aplicable también a Proclo— que esa hipertrofia del elemento irracional se combine con una importante labor exegética de los grandes pensadores del pasado, en especial la literatura pitagórica —Jámblico fue un profundo pitagórico—, la obra de Platón y parte de la de Aristóteles. Con razón puede escribir Larsen, en su reciente obra sobre nuestro filósofo, que «éste ha evaluado cuidadosamente la significación de la filosofía griega y los medios de comprenderla». Y por ello insiste el mismo crítico en que el trabajo más importante de Jámblico fue su labor de comentarista. Sin embargo, hay que pensar que los primeros pasos estaban dados hacia una profunda orientalización del talante de los filósofos. Y esa orientación pervivirá en la obra de sus continuadores.

3

El neoplatonismo en los siglos IV-V

Aunque ha existido una viva polémica entre los críticos sobre el lugar donde Jámblico pasó los últimos años de su vida, lo más probable no es que éstos transcurrieran en Alejandría, como opinaba Ruelle, sino que los pasara en Siria, en Antioquía, y que fundara en Dafnis, una localidad próxima a esta ciudad, una escuela de filosofía. Los datos que poseemos indican que tenía razón Eunapio, quien, en su vida de Jámblico afirma que el filósofo se ha-

bía establecido en Siria rodeado de una serie de discípulos que se dispersaron a la muerte del maestro. En resumen, las escuelas existentes a la muerte de Jámblico eran las siguientes: la de Pérgamo, fundada por Edesio de Capadocia (de esta escuela salió el biógrafo de Jámblico, Eunapio); la siríaca, continuada por Teodoro de Asine; la de Apamea, en la que se encargó de la enseñanza Amelio; y luego tenemos que contar con las dos importantes escuelas que dieron nombres famosos, por un lado, la de Alejandría, y por otro, la de Atenas, de la que salió Proclo. De entre las figuras más notables de la escuela de Alejandría hay que citar a Hipatia, Sinesio, Hierocles, Hermías, Ammonio, Olimpiodoro y una serie de autores cristianos (David, Elías, Filopono). La primera figura bien conocida de la escuela de Atenas es Plutarco, que murió en 432 y fue maestro de Proclo. Otras figuras que trabajaron en esta escuela fueron Siriano, Proclo, Marino, Isidoro, Damascio y Simplicio.

Finalmente debemos reseñar la existencia de una serie de filósofos que se movieron en torno a Juliano *el Apóstata*: Salustio, Máximo, Dexipo, Libanio, Crisancio.

Entre estas diversas escuelas hubo intercambios frecuentes. Así, sabemos que Isidoro, Marino y Damascio estudiaron en Alejandría. Proclo, que había nacido en Constantinopla, estudió también en Alejandría, en tanto que Siriano, que llegó a jefe de la escuela ateniense, había también pasado una temporada en Alejandría estudiando.

De Juliano y los esfuerzos que realizó en su lucha contra el cristianismo, hemos hablado ya. Añadamos que polemizó, asimismo, desde un punto de vista teórico con los cristianos, en su *Contra los galileos*. El asesinato de toda su familia en la lucha

del que iba a ser el emperador Constancio determinó, en el corazón de Juliano, el brote de un profundo odio a todo cuanto oliera a cristiano. Ocultamente, pues el emperador lo tenía vigilado, se convirtió al helenismo, es decir, al paganismo. De aquí la denominación con la que ha pasado a la historia: el Apóstata. Fue uno de los enemigos más peligrosos del cristianismo, y merece el calificativo con que lo define Geffcken, *der Feind des Christentums* (el enemigo del cristianismo). Se rodeó de figuras adeptas al paganismo: el médico Oribasio y los filósofos neoplatónicos Máximo, Crisancio y Salustio, éste autor de un *Tratado sobre los dioses* que es un manual de teología neoplatónica, un verdadero catecismo pagano.

Una vez hubo subido al trono imperial, concibió la gran tarea de renovar el helenismo, cuya base sería el credo neoplatónico, y su símbolo visible el dios Helios, el Sol. Él mismo polemizó teóricamente contra los cristianos en su obra *Contra los galileos*. La organización que esbozó de esa iglesia pagana se inspiraba en la ya bien organizada cristiana. En sus cartas y sus discursos se objetiva su pensamiento. Pero su *gran idea* fracasó, y por muchas razones. De un lado, el neoplatonismo carecía de los atractivos del cristianismo (la resurrección), y de otro, como señala Martano, le faltó a su empresa *senso d'opportunità*: su prohibición de que los cristianos enseñaran filosofía a los autores paganos resultó, pues, a la postre, un fracaso, que culminó con su temprana muerte en una expedición contra Oriente.

En la *escuela de Alejandría* florecieron importantes figuras: Hipatia, hija del matemático Teón, fue, a su vez, importante conocedora de la ciencia de su tiempo y mujer dotada de gran inteligencia. Murió

asesinada por la plebe cristiana de Alejandría en marzo del año 415. Su discípulo Sinesio, obispo de Cirene, muerto por la misma fecha que su maestra, es un ejemplo de las relaciones existentes entre el paganismo y el cristianismo en Egipto por estas fechas, normalmente amistosa pese a algunos momentos de tensión, como el que llevó al asesinato de Hipatia.

Hierocles era pagano, discípulo de Plutarco de Atenas, y tuvo como discípulo a Eneas, que fundó la escuela de teología cristiana de Gaza.

A partir de Hermias (discípulo de Siriano de Atenas), se puede establecer bien la serie de sucesores de la escuela. Esta serie comprende los nombres de Ammonio, Olimpiodoro, Elías, David, Estéfano y Juan Filopono. De la *escuela de Atenas* no tenemos noticias concretas en lo que concierne a su origen, aunque se observan en sus doctrinas las huellas de Jámblico y de Teodoro de Asina. La primera figura bien conocida es el *gran* Plutarco, como lo llama Marino en la *Vida de Proclo*. Buen conocedor de la teúrgia, se ocupó de Platón y de Aristóteles. Su preocupación básica parece que fue de orden psicológico, intentando en este campo —el problema del alma— poner de acuerdo a Platón con Aristóteles. De acuerdo con los principios de la escuela neoplatónica, distinguía en la realidad una serie de grados: la divinidad, el noûs, el alma, la forma material y la materia. Su sucesor en la escuela fue Siriano, natural de Alejandría y maestro de Proclo, que habla de él con gran devoción, llamándole incluso padre, y definiéndole como el hombre que ha venido al mundo para ser el bienhechor de las almas de aquí (*ep'euergesía tôn têde psykhôn*) y promotor de la salvación de las almas (*arkhêgôn sôterías*). Su comentario a los textos de Platón y Aristóteles se orienta-

ba especialmente del lado de la teología, cuya fuente afirmaba que se hallaba en el *Parménides.*

4

Proclo. Fin de la escuela de Atenas

En Proclo habla «la última voz especulativa del genio helénico» (Martano). Para el conocimiento de su vida disponemos de dos documentos básicos: la *Vida de Proclo*, escrita por su discípulo Marino, y el artículo de la Suda. Nació en Bizancio (Constantinopla) el 8 de febrero de 412. Sus primeros años los pasó en Janto de Licia. En Alejandría escuchó las lecciones de Olimpiodoro. De aquí pasó a Atenas, donde Siriano lo presentó a Plutarco, ya en edad muy avanzada, con el cual leyó el *De Anima* de Aristóteles y el *Fedón* platónico, lecturas que marcaron profundamente su espíritu. De hecho, la preocupación por los problemas del alma fue siempre en él muy grande.

Buena parte de su obra ha llegado hasta nosotros. Esta puede dividirse en cinco grandes grupos (aparte sus obras literarias y sus *Himnos*):

1) Sus comentarios, en especial de Platón: *Alcibíades I, República, Parménides, Timeo,* y un resumen del que compuso sobre el *Crátilo,* han llegado hasta nosotros. Debemos a Festugière una buena traducción de los mismos, así como un importante trabajo sobre sus métodos de comentarista.

2) La *Teología platónica,* escrita *more geometrico,* y que es una síntesis de las ideas de Platón vistas desde el punto de vista neoplatónico.

3) Un grupo de obras, sobre los símbolos religiosos, perdidas (*Sobre los símbolos míticos, Sobre la*

teúrgia, Contra los cristianos). Un resumen de ellas lo constituye el fragmento titulado *Sobre la técnica teúrgica de los griegos (Perì tês kath'Hél·lênas hieratikês tekhnês)*.

4) Un grupo de escritos conservados en la versión latina de Guillermo de Mörbeke: *De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato, De malorum subsistentia.*

5) Dos manuales sistemáticos: los *Elementos de teología (Stoikheíôsis theologikê)* y la *Institución física (Stoikheíôsis physikê).*

Murió el 4 de abril de 485. Su personalidad filosófica ha sido claramente definida en toda su enorme complejidad por Zeller con estas palabras:

> Este teólogo que creía en la revelación y que trataba incluso las propias obras científicas como si fuesen una mistagogia secreta; este adorador de los dioses antiguos que se entregaba noche y día a prácticas sagradas y a expiaciones, que se hacía iniciar en todos los misterios y se consideraba ser el hierofante de todo el mundo; este poeta que ofrecía a los dioses todos los dones de su Musa; este asceta que se abstenía del matrimonio y de tomar carne, que observaba los ayunos y los cultos más variados con meticulosa escrupulosidad y ponía en peligro su salud con privaciones exageradas; este visionario cuya piedad era premiada con sueños proféticos, con apariciones de dioses y con auxilios milagrosos; este teúrgo que practicaba y enseñaba el arte de los encantamientos y de los conjuros; este taumaturgo que curaba los males con su plegaria y cambiaba el tiempo con sus encantamientos [...] es, al mismo tiempo el más incansable dialéctico que no cesa de estrujar los conceptos.

Poseía, pues, una serie de rasgos que pueden parecernos contradictorios, pero que en su tiempo iban unidos a la idea que se tenía del filósofo. Poseía, ciertamente, pues, la rara potencia del pensamiento lógico, unido a una actitud dogmática. Su gran preocupación fue la elaboración de una doctrina. Con él puede decirse que se inicia el talante escolástico que lo convierte en el anillo que une la Antigüedad con los inicios de la Edad Media.

Como poeta que dedica los frutos de su inspiración a los dioses tenemos sus himnos, del que es un buen ejemplo su *Himno a Dios:*

Tú que trasciendes todo (¿qué otro epíteto podría aplicarte?),
¿con qué canto alabarte, si te yergues por encima de todo?
¿Qué palabra podría exaltarte si no eres decible en palabras?
Oh, Tú, Ser Inefable, que todo lo que habla engendraste.
¿Cómo puede la mente abrazarte si no eres por la mente alcanzable?
Ente, Tú, Incognoscible que engendraste todo cuanto se piensa.
Mudos o sin palabra, proclaman tu gloria los seres;
dotados o no de intelecto, te exaltan todos los seres.
Las penas y goces de todo lo que fuera creado
son sólo por Ti; a Ti todos dirigen sus preces.
Percibiendo tu huella, en silencio los seres te cantan un himno.
Todo ha brotado de Ti; Tú sólo no procedes de nadie.
Todo en Ti permanece, todo ser hacia Ti se dirige;
eres de todo Tú el fin; eres Uno, eres Todo,
aunque Tú no eres uno ni todo. Oh Ser de mil nombres,
¿cómo podré llamarte si tú sólo careces de nombre?
¿Qué ente, aun celeste podrá penetrar en tu velo sublime?

Séme propicio, propicio, te lo imploro en mis preces,
Tú que trasciendes todo (¿qué otro epíteto podría
aplicarte?)

Como teúrgo, dos razones explican su entrega total a esa práctica heredada de sus antecesores, sobre todo de Jámblico y de sus maestros inmediatos, Siriano y Plutarco: de un lado, su tesis del movimiento circular y del regreso (*epistrophê*) de todo a su origen. Un ejemplo claro de ese *regreso* es la plegaria. La plegaria es, para Proclo, una entrega a lo superior. Para él, todo, excepto el Primer Principio está entregado a la oración (*pánta* [...] eúkhetai plên toû prótou, Com. al Timeo, I, 213 2). Pero, al mismo tiempo, la plegaria asume, en Proclo, un carácter de una acción teúrgica que permite la unión con lo divino.

Pero hay otra razón de carácter metafísico que explica la importancia que tiene para Proclo la plegaria. Su tesis, opuesta a la de Plotino, de que tras la unión del alma con el cuerpo nada de ella ha quedado en el mundo superior (*arriba*). Por lo tanto, es preciso una ayuda extraordinaria, ya que el alma ha quedado separada de la divinidad. El hombre necesita, pues, un auxilio, y ese auxilio se lo proporciona la teúrgia, que según sus propias palabras (*Teología platónica,* I, 25) es superior a toda ciencia humana. Se halla, pues, en la línea de Jámblico, y, como él, concede una extraordinaria importancia a la fe (*pístis*), unida al amor (*erôs*) y a la verdad (*alêtheia*): «¿Qué es lo que nos unirá, pues, con Él? Para decirlo con una sola palabra, la fe en los dioses [*hê tôn theôn pístis*]». La unión de teúrgia y plegaria, por otra parte, muestra, en Proclo —y en otros neoplatónicos— elementos paralelos a los que hallamos en los papiros mágicos, de acuerdo con la

tesis sostenida por Eitrem. Sobre todo las invocaciones al Sol y a la luz dominan en estos curiosos documentos de la época imperial. Y en Proclo abundan tales invocaciones. Por ejemplo, en su *Himno al Sol,* que es invocado como el purificador: «*Purifícame de mi transgresión, ilumíname*».

El rasgo característico de la metafísica procliana es su tendencia a la *forma sistemática,* y ello le lleva a determinar la ley de acuerdo con la cual cada cosa se incardina en el todo. Es cierto que en sus principios esenciales dicha ley había sido ya formulada por Plotino al proclamar el proceder de lo múltiple a partir del Uno y su vuelta al Uno. Pero Proclo, profundizando aspectos de Siriano, precisó de un modo más concreto los puntos de esa relación, aplicando el esquema plotiniano a todas las partes del sistema. Así, sus *Elementos de teología* se inician con la constatación de que «toda multiplicidad participa, en cierto modo, de la unidad [*pân plêthos metékhei pê toû henós*]». Esa referencia, empero, toma otros caminos, tendentes a la afirmación de una unidad superior: toda pluralidad tiende a la unidad, toda bondad a la Belleza, todo ser a la Causa Primera. Y Proclo insiste en la identidad de Causa Primera, Belleza y Uno: «No hay nada más allende el Uno, porque el Uno y el Bien son la misma cosa, y el Bien es el principio de todas las cosas». El Uno es, por otra parte, inefable, pero este Uno indefinible se revela a nosotros en la serie de seres que emanan de Él. El ritmo dialéctico del Uno adopta una forma triádica —esencial en la metafísia de Proclo—. Del Uno proceden el ser y la vida. El Uno como fuente de vida (*monê*) se proyecta como emanación y procesión (*próodos*) pero, a su vez, este proceso revierte a la fuente inicial (*epistrophê*):

> Todo ser que produce por su perfección y superabundancia de poder (*dýnamis*), produce los seres que le suceden, pero todo productor queda tal como era (*monê*). Todo ser procedente de algo por esencia, vuelve a aquello de donde procede (*epistrophê*).

Este movimiento dialéctico es circular: «Todo ser que procede de otro y vuelve a él tiene una actividad circular» (*Inst. theol.*, 33).

Uno de los rasgos de la metafísica postplotiniana reside en el hecho de que profundiza las relaciones entre el Uno y la Causa Primera, y entre el Uno-Dios y el ser. El problema del *salto* que se da entre el Uno y el ser no podía escapar a la mente lógica de Proclo, de modo que entre el Uno y el ser se intercalan una serie de *hénadas* (unidades) organizadas en forma triádica. Hay, además, una tríada de la estructura formal de todo ser, formada por el *apeirodýnamon (infinito)*, la *enérgeia (límite)* y el *óntôs ón (mixto)*. Una segunda tríada está constituida por la serie ser-vida-mente (*ón-zôê-noûs*), que explica el desarrollo descendente de la realidad. Por último está la tríada de la *participación*: Proclo distingue entre lo imparticipable (*améthektos*), lo participado (*methektós*) y lo participante (*methétôs ón*). Todo ello tendente a establecer grados entre lo inmediatamente superior y lo inferior.

En conjunto, la metafísica procliana podría esquematizarse del modo como bosquejamos en el cuadro siguiente, que tomamos de Dodds, de su comentario a los *Elementos de teología*:

El UNO				
Hénadas Inteligibles	Ser no participado			
Hénadas intelectuales	Ser participado	Inteligencia divina no participada		
Hénadas supercósmicas	Ser participado	Inteligencia divina participada	Alma divina no participada	
Hénadas intracósmicas	Ser participado	Inteligencia divina participada	Alma divina participada	Cuerpo divino

5

Los últimos neoplatónicos

De entre los numerosos representantes del neoplatonismo (repartidos entre miembros de la escuela alejandrina y la ateniense) cabe distinguir, esencialmente a Damascio y Simplicio.

Damascio, cuya personalidad era mucho más afín a la de Jámblico que a la de Proclo, se distingue por su interés por los oráculos y por todo lo que pueda representar una orientación irracionalista y fideísta frente al racionalismo anterior. Su obra más importante (*Problemas y soluciones relativos a los primeros principios en el Parménides de Platón*, conocido normalmente como *De principiis*) demuestra, empero, que aún quedaba en él algo del espíritu dialéctico que había caracterizado lo griego. Su tendencia, y sigue en ello a Jámblico, es establecer un Primer Principio más allá del Uno, que es inefable e incognoscible. No se le puede llamar ni generador ni no-generador; no podemos asignarle más que una especie de superignorancia (*hyperágnoia*) y decir de él que sólo lo presentimos en cierto modo (*ôdínein*).

Ni siquiera el predicado de trascendente (*exêreménon*) vale para referirnos a él: lo único que vale es el *silencio impotente* (*sigê amêkhanos*) y la confesión (*homología*) de que no conocemos nada sobre su naturaleza (*De principiis*, 2, p. 15, 11-25, Ruelle).

Simplicio, discípulo de Damascio, se destacó por su gran erudición y enciclopedismo, y a estos rasgos debemos una buena cantidad de noticias sobre los filósofos antiguos conservadas en sus comentarios, especialmente a los textos de Aristóteles (a la *Física*, a las *Categorías*, al *De Caelo*, etc.). Su gran preocupación era armonizar las doctrinas de Platón y Aristóteles.

El fin de la filosofía neoplatónica, y de la griega en general, se sitúa en el instante en que Justiniano cierra la escuela de filosofía de Atenas, en el año 529. Ante la imposibilidad de continuar sus enseñanzas, Damascio y Simplicio emigraron a la corte de Cosroes, rey de los Persas sasánidas. Pero, de acuerdo con las noticias que nos proporciona el historiador Agatias (*Historia*, II, 30-31), el intento de afincar la filosofía en Persia fracasó, y los dos filósofos regresaron a Atenas el año 533. Se cerraba el gran ciclo de la historia de la filosofía griega, que hallará sus continuadores en los pensadores de Occidente y del Imperio bizantino.

CAPÍTULO IV

LA PERVIVENCIA DEL NEOPLATONISMO

El neoplatonismo, con su visión dialéctica, religiosa, contemplativa y mística del mundo y de la vida, con su atractivo espiritualismo, ha ejercido una honda influencia a lo largo de la historia. En Oriente fue, en sus inicios, una manera de enfrentarse a los problemas más íntimos del hombre, especialmente al de su destino último. En lo que al cristianismo se refiere, el neoplatonismo ha sido un instrumento con el que el creyente podía exponer sus propias ideas filosóficamente. Así actuaron los alejandrinos, los padres Capadocios, incluso, acaso, el Pseudo-Dionisio. Filón hizo algo parecido para exponer su fe religiosa judaica. Pero en otras ocasiones pudo ocurrir también que un cristiano fuera un creyente que deseara substanciar sus especulaciones por medio de una fe que le trascendiera, como fue el caso de san Agustín. De todas formas, en Oriente se impuso un neoplatonismo de corte procliano, mientras que en Occidente predominó, casi de un modo absoluto, la corriente porfiriana, al menos

hasta que Escoto Eriúgena hubo traducido el *corpus* dionisíaco al latín.

En el cristianismo oriental, la primera y acaso la más espectacular manifestación del influjo neoplatónico, tras los primeros pasos de la platonización de la Iglesia por obra de Justino, Clemente y Orígenes, fue la escuela formada por san Basilio, san Gregorio de Nazianzo y san Gregorio de Nisa, ya en el siglo IV. Es cierto que hay que contar aquí con el fuerte influjo de Orígenes (condiscípulo que fue de Plotino en las aulas de Ammonio Sakkas) que legó a los Capadocios bastante de sus especulaciones. Pero la diferencia en el grado de neoplatonismo que muestran cada uno de los padres Capadocios está en parte determinada por su propia orientación religiosa. San Basilio, por ejemplo, más preocupado por los temas morales y pastorales, y menos por cuestiones religiosas y epistemológicas, contiene menos neoplatonismo que san Gregorio de Nisa, que ha sido definido, con razón, como «el primer filósofo cristiano» (Sheldon-Williams). Partiendo de la verdad revelada, Gregorio elaboró su propio pensamiento, mucho más cercano a la pura tradición platónica que otros.

Ya en el siglo VI, contamos con los escritos contenidos en el llamado *corpus dionisíaco,* atribuido a Dionisio *el Areopagita,* contemporáneo de san Pablo y por éste convertido a la nueva fe, aunque en realidad se trata de un pensador neoplatónico que presenta su pensamiento bajo el ropaje cristiano. Su obra consta de una serie de escritos (*Sobre los nombres divinos, La jerarquía eclesiástica, La jerarquía celeste,* y la *Teología mística*) donde se exponen doctrinas que culminan con la unión mística con la divinidad. Su clasificación de los *espíritus* en serafines, querubines, tronos, dominaciones, virtudes,

principalidades, arcángeles y ángeles, es una trasposición a la angelología de buena parte de la metafísica de Proclo. Es sintomático de su neoplatonismo, por otra parte, el hecho de que conceda tan poca atención al Hijo encarnado. Notable es el uso que hace el autor de la *teúrgia,* aunque en forma cristianizada. Así, la ascensión del alma —todavía un proceso quasi-gnóstico en Gregorio de Nisa— es ahora una forma de ascensión alcanzable con los ritos y ceremonias de la *teúrgia cristiana,* es decir, de la jerarquía eclesiástica auxiliada por la celeste. El ascenso se realiza pasando de la jerarquía legal a la eclesiástica, por medio de una *catarsis,* y de ésta a la celestial a través de una iluminación. La estructura triádica que comporta su metafísica es de claro origen procliano.

Ello no fue obstáculo para que se pusiera en marcha un movimiento contra Proclo, iniciado en el siglo VI, y representado por hombres como Juan de Escitópolis y por Juan Filopono, autor de un tratado *Sobre la creación,* dirigido contra el gran pensador de la escuela de Atenas (*De aeternitate mundi adversus Proclum*). Sin embargo, que esa corriente no llegó a triunfar en el mundo oriental lo demuestra la figura de Máximo *el Confesor* (finales del siglo VI y comienzos del VII), cuya teología contiene elementos muy próximos a los de los Capadocios y del Pseudo-Dionisio. Más adelante, en pleno siglo XI, brillará de nuevo este neoplatonismo en la figura de Miguel Pselos, entusiasta de Proclo, aunque crítico con respecto a la teúrgia. Y la lucha por las imágenes, que se desencadenó un poco antes, en el siglo VIII, es una muestra de la lucha entre el neoplatonismo cristiano y la estricta ortodoxia.

En el mundo occidental, latino, la difusión del neoplatonismo se debió, fundamentalmente, al in-

flujo de Porfirio, como en varias ocasiones hemos señalado. Hay que distinguir aquí una doble corriente: por un lado, la pagana, representada especialmente por la obra de Calcidio, con su versión del *Timeo* y sus comentarios, así como por la figura de Macrobio, autor de un amplio comentario al *Somium Scipionis* ciceroniano, hecho con espíritu neoplatónico; por otro, la corriente cristiana, de la que merece especial mención, ante todo, Mario Victorino, un pagano que tradujo, probablemente, la *Isagogê* de Porfirio, y que, en su vejez, se convirtió al cristianismo, obrando de esta forma como ejemplo a seguir por san Agustín, que «llegó al cristianismo a través de una interpretación neoplatónica» (Markus). W. Theiler ha defendido con tesón la creencia de que Agustín conoció el neoplatonismo exclusivamente a través de Porfirio, aunque sin duda se trata de una tesis que debe someterse a caución. Para Agustín el cristianismo es la verdadera filosofía, pero nunca podrá librarse enteramente de las especulaciones neoplatónicas. Sus *Confesiones* no son sino una ejemplificación del alma en su itinerario hacia Dios, expresado por medio de su propia autobiografía.

La continuación del influjo neoplatónico se manifiesta, en épocas posteriores a san Agustín en figuras como Boecio y Escoto Eriúgena. Boecio vivió a finales del siglo V y comienzos del VI en la corte del rey ostrogodo Teodorico. Él es «el gran helenistas de su época» (Courcelle). Sus conocimientos del griego, acaso adquiridos o ampliados en su viaje a Atenas —hecho no del todo demostrado, por otra parte— le permitieron realizar la versión de importantes obras filosóficas que, gracias a él, pudieron difundirse por Occidente. Courcelle ha puesto de relieve, por otra parte, el hecho de que la genera-



San Agustín, quien pasó por una etapa neoplatónica en su evolución



En la *Divina Comedia,* de Dante, hay un importante contenido neoplatónico

ción de pensadores griegos contemporáneos de Boecio representa un momento cenital en la especulación filosófica helénica (Ammonio, Damascio, Simplicio, Olimpiodoro, Juan Filopono, son contemporáneos suyos). Tomando el material de sus modelos griegos, compone Boecio una serie de tratados (*De arithmetica, De musica,* una *Introducción a los silogismos categóricos,* comentarios a Aristóteles y la versión de la *Isagogê* porfiriana). Pero la obra básica donde la huella neoplatónica se muestra más profunda es su tratado *De consolatione philosophiae* (*La consolación de la filosofía*), escrito en la cárcel cuando hubo caído en desgracia ante el rey Teodorico. La obra es, en opinión de Courcelle, que le ha dedicado un magistral estudio, «una síntesis de *eloquentia* y *sapientia*». Toma de la tradición menipea el procedimiento que consiste en alternar la prosa con el verso. Pero en cuanto al contenido, se trata de un verdadero *Protréptico,* es decir, de una exhortación a la filosofía, de acuerdo con la mejor tradición helénica (Platón, Aristóteles, Jámblico). En el libro I, la Filosofía, personificada, expulsa de la celda de Boecio a las Musas, se dirige al filósofo y le recuerda el profundo cambio que ha experimentado su existencia. A medida que la obra va avanzando, toman cuerpo los temas neoplatónicos: en los dos primeros libros, la Filosofía expone su satisfacción por el hecho de que su discípulo muestre su confianza en la Providencia divina. Juega aquí un importante papel el tema, profundamente neoplatónico, de las relaciones entre el orden cósmico y el psicológico. Por medio de sus reflexiones, sucesivamente, a diversos planos cósmicos y metafísicos. Esta elevación culmina en el famoso himno de III, 9. Los elementos neoplatónicos van aumentando a medida que avanzamos en el libro, que culmina con la iden-

tificación de la libertad humana con la Providencia divina.

Algunos críticos se han planteado el problema de si Boecio es cristiano o simplemente un neoplatónico cristianizado. Momigliano ha sostenido la tesis de un abandono de la fe cristiana por parte de Boecio, en los últimos años de su vida, para aceptar la filosofía como el único camino de salvación para la Humanidad. De aceptarse tal sugerencia, estaríamos ante un Boecio neoplatónico. Por su parte, Rand ha insistido en la armonía que puede descubrirse entre la razón y su fe. Sería, pues, cristiano a la manera de Agustín. El tema, por otra parte, había sido ya objeto de polémica en la Antigüedad, lo que indica que no se trata de un falso problema planteado por los modernos. Bovo de Corvey, por ejemplo, cree que la cosmología esbozada en III (una especie de resumen del *Timeo*) es más propia de un platónico; pero Adalbaldo de Utrecht ve en Boecio un auténtico cristiano. Se trata, en el fondo, del eterno problema que se nos plantea cada vez que abordamos el estudio de un espíritu cristiano tocado por el platonismo.

En los albores de la filosofía medieval la persistencia del espíritu neoplatónico entre los cristianos está representada, esencialmente, por Escoto Eriúgena. La derrota del movimiento iconoclasta en el II Concilio de Nicea provoca un éxodo de sabios hacia Occidente, lo que permitió la entrada del *corpus* dionisíaco. Tras la abortada versión de los tratados dionisíacos por Hilduino, Carlos *el Calvo* encarga a Escoto la traducción de esos textos al latín. Escoto había conservado su conocimiento del griego gracias a su permanencia en los monasterios irlandeses, donde el griego sobrevivió por más tiempo que en el resto de los occidentales. Su versión no

es, ciertamente, un ejemplo de pulcritud. Pero el encargo de esa versión fue decisivo para Occidente, porque, como señala Sheldon-Williams, «Escoto descubrió en su fuero interno una secreta simpatía y una gran afinidad con los textos que tenía que verter», lo que le animó a escribir su *Periphyseos* (*De divisione naturae*), un ambicioso tratado de orientación neoplatónica donde se intenta una división de la naturaleza universal en cuatro aspectos (*species* o *theoriae*, como las llama su autor): 1) La naturaleza que crea y no es creada (*Natura quae creat et non creatur*), que es Dios en Sí mismo, Causa de todo, aunque Él mismo increado; 2) La naturaleza que es creada y crea (*natura quae et creatur et creat*), es decir, las *causas primordiales*, las Ideas divinas; 3) La naturaleza que es creada y no crea (*natura quae creatur et non creat)* esto es, el mundo de las criaturas, la naturaleza en sentido estricto; 4) La naturaleza que ni crea ni es creada (*natura quae nec creat nec creatur*), que es Dios como término de todo. Es la etapa final del gran proceso cósmico.

La grandiosidad de ese sistema —que huele a Proclo y al Pseudo-Dionisio— impone ciertamente. Con razón se ha llamado al pensamiento de Escoto Eriúgena «el primer gran sistema de la Edad Media». Se trata de una auténtica síntesis comprehensiva del neoplatonismo y el pensamiento cristiano.

Otro gran momento de la pervivencia e influjo del neoplatonismo está representado por la aparición del *pensamiento islámico*. Pero, a diferencia del neoplatonismo cristiano, el islámico es una especie de neoplatonismo aristotelizante que hunde sus raíces en la escuela de Alejandría y que, de esta ciudad, pasa a Antioquía, y, de aquí, a Bagdad. La gran actividad científica y filosófica de los árabes,

al encontrarse con la tradición griega en Siria, Egipto y Persia, se centró, primero, en la actividad traductora de los grandes sabios helénicos: Aristóteles, Platón, Porfirio, Proclo, Hipócrates, Galeno, Euclides, etc. Se debe a la iniciativa del califa Harun Al-Rashid la creación de una escuela de traductores cuya actividad se manifestó especialmente en el siglo IX, destacando, entre los traductores, la figura de Hunain Ibn Ishaq. Lo curioso es que una buena parte del material neoplatónico que penetra ahora en el mundo islámico proviene de una «falsificación», la llamada *Filosofía de Aristóteles,* que no era sino un extracto de las *Enéadas* plotinianas puestas bajo el nombre de Aristóteles (Aristutalis, en árabe). En este libro se conserva, también, material procedente, sin duda, de comentarios de Porfirio (Furfurius, en árabe). Otra «falsificación» estaba constituida por lo que, a lo largo de la Edad Media, se conocía como *Liber de causis,* atribuido asimismo a Aristóteles, pero que no es sino el resumen de la *Teología platónica* de Proclo (Buruclus, en árabe). El texto latino era la versión de otro árabe que se titulaba *Libro del Bien puro.* Es importante tener en cuenta estos hechos por la repercusión que pudieron tener a la hora de hacer la crítica del pensamiento aristotélico por parte de los primeros pensadores islámicos: Aristóteles era visto a través de textos neoplatónicos a él atribuidos.

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con el pensamiento cristiano, el neoplatonismo no constituyó un elemento importante y decisivo en la filosofía árabe hasta llegar a los siglos X-XI, con Al-Gazel. Fue Aristóteles quien dominó esencialmente en la metafísica islámica (piénsese en Avicena y en Averroes, y en los averroístas latinos).

En la baja Edad Media uno de los grandes mo-



Marsilio Ficino: durante el Renacimiento hubo una importante floración del neoplatonismo



El alma de Spinoza tiene un importante contenido neoplatónico

mentos del influjo neoplatónico lo constituye el llamado *Renacimiento del siglo XII* (Ruskins). Coinciden una serie de fenómenos importantes: la poesía trovadoresca, las Cruzadas, el feudalismo, llegan a su momento cenital las escuelas de Chartres y San Víctor, que dieron importantes pensadores influenciados por la corriente neoplatonizante. Bernardus Sylvestris y Alain de Lille son algunas de las figuras representativas de este movimiento. Un crítico del siglo pasado llegó a comparar al segundo con Dante, añadiendo que es, al tiempo, el más fecundo y brillante de los poetas místicos. La fuente básica en la que se apoya la especulación neoplatónica de la escuela de Chartres es, de un lado, Boecio, de otro, Calcidio. El tipo de comentario practicado por la escuela es alegórico. Y, en efecto, la alegoría juega un papel básico en el *De planctu naturae* de Alain de Lille, que toca el tema del abandono de la naturaleza por parte del hombre, y en el *De mundi universitate* de Bernardus Sylvestris, que, además, profundiza en el tema del puesto del hombre en el orden cósmico.

Entre los siglos XII y XIV prosigue la presencia del neoplatonismo en el pensamiento cristiano, aunque ahora, por una serie de razones, esta corriente tiende a retroceder a expensas del aristotelismo. Guillermo de Moerbeke, arzobispo de Corinto, traduce, gracias a sus conocimientos del griego, algunos textos al latín: los *Elementos de teología* de Proclo, su comentario al *Parménides* y al *Timeo* platónicos, hecho que permitirá, por otra parte, a santo Tomás descubrir la falsedad de la atribución del *Liber de causias* a Aristóteles. Sin embargo, la gran actividad traductora de Guillermo de Moerbeke se centró en la versión de los principales textos aristotélicos al latín, utilizados por Tomás de Aquino para

realizar un estudio del Estagirita sin tener que depender de las versiones procedentes del árabe, lo que redundó en la revolución bien conocida de la cristianización de Aristóteles por el santo de Aquino.

Un fuerte influjo neoplatónico se observa, además, en Dante, cuya *Divina comedia* ha sido calificada de «completamente neoplatónica» (Wallis), así como en algunos místicos renanos (Eckhardt y Tauler).

Pero el gran momento del neoplatonismo va a ser el Renacimiento. Ahora ya no se trata sólo de la penetración de esa corriente en el pensamiento. La poesía y el arte se empapan también de la visión idealista y religiosa, cósmica, ya directamente, y a través del petrarquismo, que, en cierto modo, se nutre también de su savia. Miguel Ángel y Tiziano, Rafael, fray Luis de León son buenos representantes del neoplatonismo renacentista (Panofsky). De hecho, este movimiento fue posible, entre otras causas, gracias a la creación de la Academia Platónica de Florencia, posible, a su vez, merced a la difusión del griego que, como es sabido, adquiere ahora en Italia primero, para pasar a otras culturas después, un auge inusitado. El Concilio de Florencia fue un fracaso en su intento por conseguir la unión de la Iglesia griega con la occidental. Pero al amparo de este concilio —y al de la emigración, más tarde, de sabios que huyen de Bizancio ante el peligro turco— vienen a Italia importantes figuras de la teología y de la filosofía que dan un renovado impulso a los tímidos intentos de aprendizaje del griego iniciado en la época de Petrarca. Cabe destacar, de entre los espíritus señeros que visitan Italia, a Gemistos Plethon y al cardenal Bessarión. Con ellos llegan maestros de griego que abren escuelas de enseñanza de esta lengua en varias ciudades italia-

nas: Crisaloras, los Láscaris, Demetrio Calcóndilas son los más conocidos. Todo ello permite un auténtico renacimiento de la Antigüedad, y, en especial, de Platón y de los neoplatónicos (Plotino, Proclo), amén de una serie de corrientes contemporáneas del neoplatonismo como el hermetismo. Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa, Pico della Mirándola, y, más tarde, Giordano Bruno, serán entusiastas del griego y del pensamiento de Plotino y de Platón. Marsilio Ficino traduce y comenta a estos dos pensadores, así como el *Corpus hermètico*. Fuera de Italia se expande el mismo movimiento: en Francia, Lefèvre d'Etaples; en Inglaterra, Colet y Thomas Moro; en España, Luis Vives. Algo más tarde León Hebreo escribirá sus *Diálogos de Amor*, y a comienzos del XVII Henry More se empapará de neoplatonismo.

A pesar de ser un siglo de racionalismo, el siglo XVII conoce una buena floración de espíritus neoplatónicos, o que, en parte al menos, se inspiran en sus producciones. Cabe citar, de entre los más eximios, a Leibniz y a Spinoza. Lovejoy, que ha trazado la historia de la pervivencia de ciertas ideas neoplatónicas (como el *principio de plenitud*), afirma que «entre los grandes sistemas filosóficos del XVII es en Leibniz donde la concepción de la *gran cadena del ser* es más conspicua». El universo de Leibniz, en efecto, es un universo comparable al de Proclo, con sus rasgos inconfundibles, la plenitud, la gradación lineal. «La cadena consiste —escribe Lovejoy— en la totalidad de las mónadas, ordenadas jerárquicamente desde Dios hasta el grado más elemental e inferior de la vida sensitiva.»

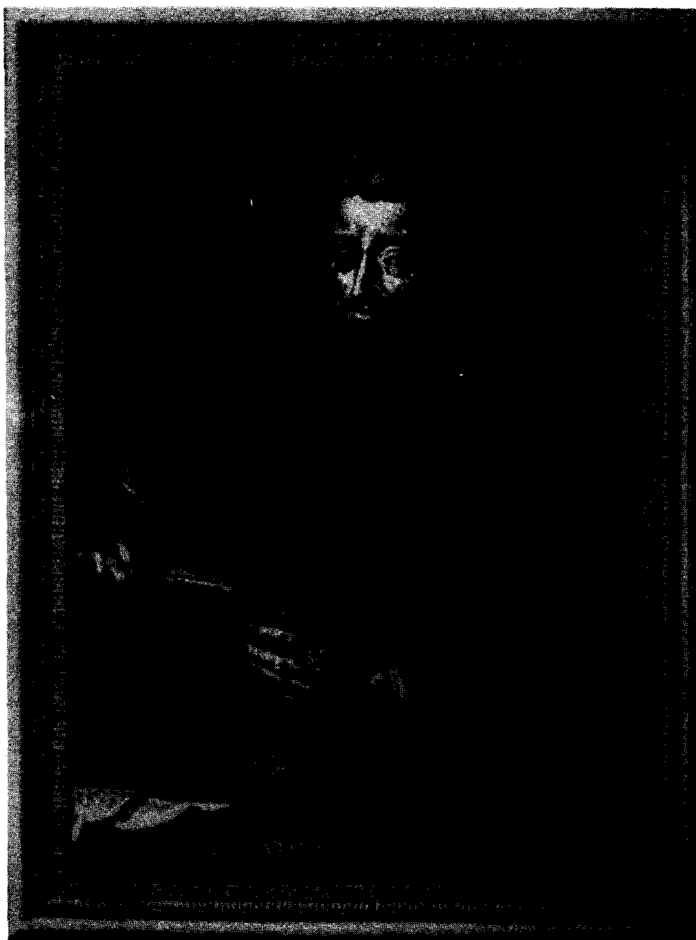
Pero las semejanzas entre la monadología de Leibniz y el universo procliano no son el resultado de un simple paralelismo. Hay, en Leibniz, en efec-

to, una consciente voluntad de sistematizar a Platón:

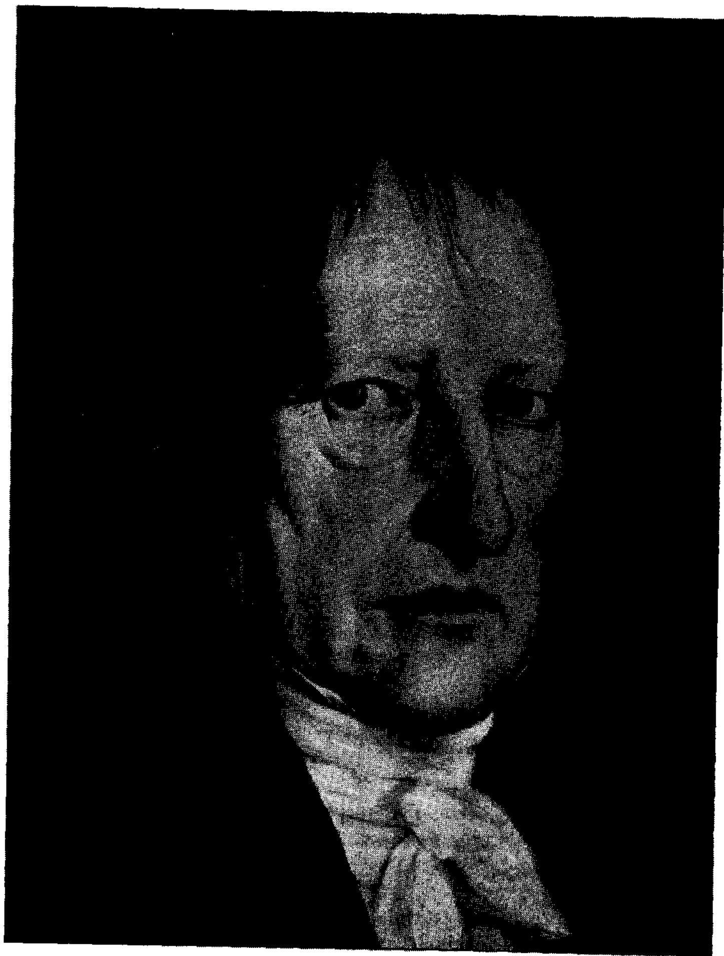
> Desde mi juventud —escribe en 1715— me he sentido enormemente satisfecho con la ética de Platón y también, en cierta manera, con su metafísica [...] Si alguien sistematizara Platón prestaría un gran servicio a la Humanidad, y se verá que yo he hecho una leve aproximación.
>
> Y sistematizar a Platón fue siempre, en gran medida, la gran ambición de los neoplatónicos, especialmente a partir de Plotino.

Por lo que se refiere al autor de la *Ethica*, Trouillard escribe en su libro sobre Proclo, en el capítulo titulado precisamente «*âme spinoziste et âme néoplatonicienne*»: «El lector moderno de Proclo no puede dejar de evocar a Spinoza, el pensador que no concibe adecuadamente el alma sino en relación con Dios» (*L'Un et l'Âme selon Proclus*, París, 1972). En Spinoza, en efecto, la sustancia es la *causa sui*, esto es, el Ente que es la razón de ser de todas las cosas, en tanto que Él no tiene otra razón de ser que Él mismo. Los rasgos que definen a la substancia son, para Spinoza: 1) que no tiene causa alguna; 2) que debe ser infinita; y 3) que es única. El monismo panteísta del filósofo de Amsterdam, pues, presenta rasgos muy semejantes al emanatismo neoplatónico y, de un modo especial, a la versión procliana.

Shaftesbury y su discípulo Hutcheson son, junto a W. Blake, las figuras que representan al neoplatonismo durante el siglo XVIII, en Inglaterra. Del primero se ha escrito que «un irresistible soplo de poesía cósmica domina toda su obra». Y, en efecto, en la obra crítica de Sahftesbury se descubren una serie de rasgos platonizantes y neoplatónicos que, en muchos aspectos, recuerdan el admirable orden cós-



En la poesía de fray Luis de León se mantienen muchas ideas plotinianas



La filosofía del Espíritu de Hegel muestra contactos con Proclo

mico de Leibniz, con su optimismo del que tanto se burlara Voltaire. Su concepción de la belleza, además, anuncia ya los primeros aleteos del romanticismo. «Si hemos de hablar de una clave del romanticismo temprano —ha escrito P. Reiff— hay que encontrarla en uno de los pensadores de la Antigüedad, en Plotino». Este filósofo no sólo inspiró, por ejemplo, el sistema de una figura típica del romanticismo alemán, Novalis. Muchas ideas de Schelling, en su período intermedio proceden del mismo autor neoplatónico, y es posible hallar su huella, asimismo, en críticos como los hermanos Schlegel. Pero el influjo neoplatónico sobre el espíritu alemán del romanticismo temprano —que a veces coincide con el clasicismo— puede rastrearse en Schiller, que elabora los principios estéticos del *Sturm und Drang* en su obra *Philosophische Briefe,* que se nutre de Platón, del neoplatonismo y de Leibniz. En los poetas ingleses Keats y Shelley (éste, a su vez, un notable platonista) hay un soplo del alma platónica y plotiniana.

En el campo del pensamiento, empero, es donde hallaremos un rastro más notable: Schelling, de quien hemos dicho algo hace un momento, concibe, en su sistema, un movimiento centrípeto, el *retorno a Dios,* que es el innegable equivalente de la *episthrophê* neoplatónica. Con respecto a Hegel, el triple estadio en el despliegue dialéctico del Espíritu —tesis/antítesis/síntesis— ha sido comparado en más de una ocasión al despliegue neoplatónico —monê/próodos/epistrophê— aunque mientras en Hegel el despliegue (*Entwicklung*) es rectilíneo, en Proclo es circular. Por su parte, Hegel concede una altísima valoración a la filosofía de Proclo, al que coloca junto a Platón:

Proclo es mucho más detallado —escribe en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*— y fue más lejos que Plotino. A este respecto, se puede defender que en él hallamos lo más excelente y lo mejor de lo que se ha formulado por el neoplatonismo. *En Proclo tenemos el momento culminante de la filosofía neoplatónica* [el subrayado es mío].

Entre los pensadores de finales del siglo XIX y comienzos del XX hay que destacar, en primer lugar, algunos de los espiritualistas rusos, como Soloviev, Florenski, Bulgakov o N. Berdiaeff. El primero, profesor de filosofía y escritor de profunda tendencia espiritualista, sufre el influjo neoplatónico a través de la tradición ortodoxa viva en el mundo ruso a lo largo de los tiempos. Sus grandes maestros son los gnósticos, los espiritualistas medievales, Spinoza y en no menor medida los neoplatónicos cristianos griegos. A través de ellos aletea un espíritu procliano, como se manifiesta en su concepción de lo Absoluto que es *Omni-unidad* permanente, en tanto que el mundo es una *Omni-unidad* en devenir (Losski). En el universo se dan una serie de *grados*, el primero de los cuales es el Reino de Dios, por debajo del cual se halla la naturaleza y el hombre. Se trata de una especie de evolucionismo espiritualista que recuerda el emanatismo neoplatónico.

La posición de Bulgakov (nacido en 1871) queda caracterizada en su frase «philosophia est ancilla religionis» (la filosofía es la sierva de la religión). Como Berdiaeff, adoptó primero el marxismo para abrazar más tarde una actitud netamente espiritualista. Bulgakov habla de la conciencia como de «una luz que emana de Dios». Su teoría de la Nada-Divina es central en su pensamiento religioso. Su obra básica, *La luz sin decadencia* es un esfuerzo, a la vez

que histórico, especulativo, para establecer las relaciones entre Dios y el mundo. En ella realiza Bulgakov un análisis penetrante de los grandes espiritualistas (Platón, Plotino, los padres orientales, Escoto Eriúgena, Eckhardt, Nicolás de Cusa, etc.). Bulgakov defiende una tesis emanatista cuando afirma: «La creación es emanación más otra cosa nueva creada por el *fiat* creador».

En N. Berdiaeff (nacido en 1874) hallamos ecos parecidos: Dios es Espíritu, y quienes han tenido una experiencia espiritual no necesitan pruebas de su existencia. En su esencia más profunda, la divinidad es irracional, suprarracional. Berdiaeff, como todos sus *hermanos* espirituales está anclado en la gran tradición ortodoxa bizantina, cuyas fuentes son los padres griegos, a su vez profundamente imbuidos de neoplatonismo. Sus obras básicas son *La destinación del hombre, Espíritu y libertad, El sentido de la historia* y *Una nueva edad media* y *Ensayo de metafísica escatológica*. Algunas de sus obras han sido traducidas al castellano.

Emparentado espiritualmente con el neoplatonismo está asimismo el filósofo francés H. Bergson, quien, en cierto modo, viene a culminar los movimientos irracionalistas y espiritualistas de la época. Su teoría del *élan vital* contiene elementos que lo emparentan con el neoplatonismo en su versión plotiniana: «La realidad es un proceso de perenne creación —escribe— sin principio ni fin [...]». No en vano un gran estudioso del neoplatonismo, Mossé-Bastid, ha escrito un libro titulado *Bergson y Plotino* (París, 1955). De su pensamiento filosófico podría decirse que intentó restaurar la filosofía plotiniana del alma, aunque olvidando su mundo inteligible, en términos de las más modernas teorías físicas.

No quisiéramos terminar esa breve reseña sin hacer una mención, por lo significativo del caso, del libro de H. Fischer sobre la actualidad de Plotino (*Die Aktualität Plotins*), actualidad que no es enfocada, como podría creerse, desde el punto de vista de la presencia o no de las ideas neoplatónicas en el campo de la estética o de la religión, sino precisamente en el de la física contemporánea. Ésta ha abandonado, desde Planck, la visión mecanicista de la naturaleza, de modo que algunos rasgos de la concepción actual del universo (radiación continua, interdependencia de estructuras, gradación estructural de todas las fases de la evolución, la concepción del ser como gradación) mantienen una sorprendente semejanza con principios básicos del pensamiento plotiniano.

APÉNDICE I

ALGUNOS TÉRMINOS NEOPLATÓNICOS O EMPARENTADOS

Agathón: el Bien, primera hipóstasis
athanasía: inmortalidad
aiôn: eternidad; eón
aídios: eterno
aitía: causa
alêtheia: verdad
hamartía: pecado, falta
anabaínein: remontarse
anánkai sômatikaí: compulsiones del cuerpo
anagôgê: ascensión
anámnêsis: recuerdo
ánodos psykhês: ascensión del alma
antílêpsis: percepción
apal·lagê: muerte, suicidio
ápeiron: infinito
aretê: virtud
arkhê: principio
árrhêtos: inefable
autómaton: azar
boúlêsis: voluntad
génesis: devenir
gnôsis: conocimiento secreto
goêteía: hechicería
daímon: démon
dêmiurgós: demiurgo, Creador
dialektikê: dialéctica
dýnamis: potencia, poder
eîdos: inteligible, Idea
ékstasis: éxtasis
él·lampsis: resplandor
éphesis: deseo
elpís: esperanza
enérgeia: acto
Hen: Uno, la primera hipóstasis
henás: unidad constitutiva
epistrophê: conversión hacia
eudaimonía: felicidad
heimarménê: destino
érôs: amor
exagôgê: suicidio
zôê: vida
theós: dios
theôría: contemplación

Kalòn: Belleza
kátharsis: purificación
kínêsis: movimiento
kósmos: universo
kósmos noêtós: mundo inteligible
lógos: razón
lógoi spermatikói: razones seminales
monás: mónada, unidad
monê: «manencia»
neúsis: desvío, aspiración hacia algo
nóêsis: pensamiento
Noûs: Intelecto, segunda hipóstasis
ón: el ser, el mundo inteligible
homoíôsis: semejanza
hórasis: visión
páthos: afección, pasión
parakoloúthêsis: conciencia
poíêsis: acción de crear
prónoia: providencia
Psykhê: Alma, tercera hipóstasis
pterorryeîn: perder las alas
próodos: procesión
siôpê: silencio
stérêsis: privación
synaísthêsis: conciencia
sympátehia: simpatía, solidaridad
sphálma: caída, pecado
spoudê: esfuerzo
táxis: disposición, orden
týkhê: azar
theôría: contemplación
hýparxis: existencia
hypóstasis: nivel ontológico-metafísico, hipóstasis
phantasía: imaginación
phýsis: naturaleza
phôs: luz
phrónêsis: prudencia
khrónos: tiempo
khôra: espacio

APÉNDICE II

JUICIOS SOBRE PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO

La metafísica de la luz en Plotino

El Uno es Luz, y la luz es, en última instancia, el Uno. Ambos forman una unidad inmediata e inseparable. Puesto que el Uno es luz, no busca la luz, y por tanto no hay nada en Él a lo que pueda tender, porque tiene siempre la que podría buscar, es decir, no piensa, puesto que es principio de pensamiento. La luz aparece como la esencia del Uno como Luz sin más. Es pura manifestación, puesto que se muestra a sí mismo persistentemente en sí mismo.

W. BEIERWALTES, «Plotins Metaphysik des Lichtes», *Zeitschrift f. philos. Forschung*, XV, 1961, 334.

La religión de Plotino

La religión mística de Plotino, pues, no difiere de otras religiones; en cuanto a ausencia de serie-

dad moral las exigencias éticas que impone son considerablemente elevadas. Sus más importantes diferencias radican en la ausencia de recomendaciones sobre prácticas del tipo que normalmente vemos en otras religiones. No hay lugar en ella para ritos o sacramentos; no hay en ella ni métodos para rezar, meditar o para concentrarse y liberar el pensamiento tal como tenemos en las religiones teístas (cristianismo e islamismo), o no teístas (vedanta y budismo) [...]

En la religión de Plotino no hay lugar —o, al menos, importante lugar— para los ritos y los sacramentos, primero por sus ideas sobre la naturaleza del hombre. El hombre es, para él, no una unidad formada por cuerpo y alma, como en la tradición judeo-hebreo-cristiana, sino un ser cuya auténtica personalidad existe en un nivel puramente intelectual o espiritual [...] El bien no puede actuar en nuestra intimidad a través del cuerpo: eso sería para Plotino una completa inversión del orden real de las cosas.

A.H. ARMSTRONG en el capítulo *Plotinus*, de la *Cambridge History of Late Grek and Early Medival Philosophy*, Cambridge, 1970

Significación de Porfirio

Porfirio parece haber distinguido piedad tradicional y teúrgia, sobre cuya eficacia y utilidad abrigaba serias dudas. Es, sin duda, un espíritu más religioso que Plotino. El cambio más importante, en este aspecto, es su introducción de la teúrgia en el neoplatonismo. Plotino puede haber reconocido los efectos de la teúrgia en el alma inferior, pero

jamás sostuvo que podía traer la salvación o conducir hacia arriba. Aquí el papel de Porfirio sólo puede juzgarse considerando cuidadosamente la naturaleza de la teúrgia a medida que se iba integrando en el sistema neoplatónico, trayectoria cuyos mejores exponentes son Jámblico y Proclo. Porfirio parece haber limitado el término teúrgia a los elementos más mágicos de la religión.

A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, La Haya, 1974, 147.

Jámblico y el neoplatonismo

Durante mucho tiempo, fundándose en la Suda (s.v.) se ha situado el nacimiento de Jámblico hacia 280. Pero desde 1919 J. Bidez ha emitido la hipótesis de que el dato de la Suda no se refiere a la *acmé* de la vida de Jámblico, sino a la de su enseñanza, lo que permite remontar la fecha de su nacimiento al 250 [...] Si Jámblico ha nacido hacia el 242, es forzoso admitir que su formación filosófica estaba ya muy avanzada cuando permaneció junto a Porfirio. Este largo período de formación es de una importancia decisiva para el que intenta situar a Jámblico en la historia de la filosofía helenística. En efecto, ya no se puede pretender que Porfirio haya sido su maestro, o, al menos, su primer maestro. Es Alejandría, pues, donde hay que buscar sus maestros. Nada más natural para un intelectual sirio helenizado.

B.D. LARSEN, «La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive», *Fondation Hardt*, Entretiens, t. XXI, Ginebra-Vandoeuvres 1975, 2 y ss.

Influjo de Proclo

No es, en suma, sorprendente, que Proclo haya ejercido sobre el pensamiento cristiano una larga influencia. En todo caso, es el único de los últimos paganos que ha poseído esta irradiación. Damascio, por ejemplo, parece carecer de ella, aunque estuvo entregado como él al antiguo culto. El misticismo poético de Proclo ha sido fácilmente asimilado por los defensores de la Iglesia, al igual que sus distinciones escolásticas han podido incorporarse a su filosofía. Proclo abre la Edad Media. Sin embargo, se puede juzgar que valía más que sus sucesores, enzarzados en abstracciones estériles y en verbalismos, al igual que sus antecesores valían más que él. Hay que esperar a la época moderna para ver cómo el pensamiento filosófico se reincorpora y vuelve a hallar la fuerza que había poseído en la Grecia antigua. En esta época Proclo irá cayendo poco a poco en el olvido. Pero le queda la gloria de haber asegurado una transición entre la luz antigua y la penumbra medieval, ayudando a esta última a conservar un resto de calor.

P. BASTID, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque,* París, 1969, 458.

Neoplatonismo y mundo moderno

El Renacimiento, representado por Marsilio Ficino, redescubrió la obra de Plotino y fue atraído por sus doctrinas. Después se ocuparon de Plotino pensadores religiosos como los platónicos de Cambridge, filósofos como Berkeley y Hegel, poetas como Novalis y Goethe.

P. HENRY, *Plotinus, The Enneades,* Londres, 1962, p. XXXVI.

BIBLIOGRAFÍA

1. *LA PREPARACIÓN DEL NEOPLATONISMO*

BIANCHI, U., (ed.), *Le origini dello Gnosticismo,* La Haya, 1960.

BRÉHIER, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* París, 1950².

DILLON, J., *The Middle Platonists,* Londres, 1977.

DODDS, E.R., *et al., Sources de Plotin,* Ginebra, 1960.

FESTUGIÈRE, A.J., *La révélation d'Hermès Trismégiste,* París, 1942.

GOODENOUGH, E.R., *Introduction to Philo Judaeus,* Oxford, 1962².

KRÄMER, H.J., *Der Ursprung des Geistesmetaphysik,* Amsterdam, 1967.

KRÄMER, H.J., *Platonismus und hellenistische Philosophie,* Heidelberg, 1972.

LANGERBECK, H., «The Philosophy of Ammonius Saccas», *Journal of Hell. St.,* 1957, 67-74.

LEWY, H., *The Chaldean Oracles and Theurgy,* El Cairo, 1956.

LOENEN, H.J., «Albinus' metaphysics: an attemp of reha-

bilitation», *Mnemosyne,* IV, 9 (1956), 296-319; íd., 10 (1957), 35-56.
MERLAN, Ph., *From Platonism to Neoplatonism,* La Haya, 1960.
THEILER, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus,* Berlín, 1930.
VOGEL, C. de, «A la recherche des étapes précises entre Platon et le Néoplatonisme», *Mnemosyne,* IV, 7 (1964), 111-122.
WITT, R.E., *Albinus and the History of Middle Platonism,* Cambridge, 1937.

2. *NEOPLATONISMO: OBRAS GENERALES*

ARMSTRONG, A.H., (ed.), *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy,* Cambridge, 1970.
PRÄCHTER, K., «Richtungen und Schulen des Neuplatonismus», *Genthl. K. Robert,* 1910, 100-156.
WALLIS, R.T., *Neoplatonism,* Londres, 1972.
WHITTAKER, T., *The Neoplatonists,* Hildesheim, 1961[2].
ZINTZEN, Cl., (ed.), *Die Philosophie des Neuplatonismus,* Darmstadt, 1977.

3. *FIGURAS DEL NEOPLATONISMO*

ARMSTRONG, A.H., *The Architecture of the Intelligible Univers in the Philosophy of Plotinus,* Amsterdam, 1967[2].
BASTID, P., *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque,* París, 1969.
BRÉHIER, E., *La philosophie de Plotin,* París, 1953[2] (trad. cast. Buenos Aires, 1961.)
DÖRRIE, H., *Porphyrios' Symmikta Zetemata,* Munich, 1959.
DÖRRIE, H., *et al., Porphyre,* Ginebra, 1966 (*Entret. Fondation Hardt*).
HADOT, P., *Plotin,* París, 1963.

LARSEN, B.D., *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe,* Aarhus, 1972.
LARSEN, B.D., *et al., De Jamblique à Proclus,* Ginebra, 1975.
RIST, J.M., *Plotinus, the Road to Reality,* Cambridge, 1967.
ROSÁN, L., *The Philosophy of Proclus,* Nueva York, 1949.
SMITH, A., *Porphyryis place in the Neoplatonic Tradition,* La Haya, 1974.
TROUILLARD, J., *L'Un et l'Âme selon Proclus,* París, 1972.

4. *PERVIVENCIA DEL NEOPLATONISMO*

BEIERWALTES, W. (ed.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters,* Darmstadt, 1969.
COURCELLE, P., *Les lettres grecques en Occident,* París, 1948.
DANIÉLOU, J., *Platonisme et théologie mystique,* París, 1948.
FISCHER, H., *Die Aktualität Plotins,* Munich, 1956.
HENRY, P., *Plotin et l'Occident,* Lovaina, 1934.
KLIBANSKY, R., *The Continuity of the Platonic Tradition in the Middle Ages,* Londres, 1951[2].
LOVEJOY, A., *La gran cadena del ser* (trad. cast.), Barcelona, 1983.
ROBB, N.C., *Neoplatonism of the Italian Renaissance,* Londres, 1935.
WETHERBEE, W., *The Renaissance of the Twelth Century,* Princeton, 1972.

PEQUEÑA ANTOLOGÍA DE TEXTOS NEOPLATÓNICOS

PLOTINO: «De la dialéctica», *Enéadas*, I, 3

1. ¿Qué arte, método o género de vida nos eleva adonde es menester ir? Que donde es preciso ir es al Bien y al primer principio, quede como cosa convenida y demostrada por muchas razones. Y, por tanto, también aquéllas por las que eso se demostraba eran una subida; mas ¿quién debe ser elevado? ¿Acaso, dice Platón, al que ha visto todo o las más cosas, el cual en la primera generación entró en el germen de un hombre que sería un filósofo, músico o amante? Por tanto el que por naturaleza es filósofo, y el músico, y el amante deben ser elevados. Pues bien, ¿cuál es el modo? ¿Por ventura es uno y el mismo para todos éstos, o hay uno para cada uno? Hay un camino doble para todos, ya sea que estén subiendo, ya que hayan llegado arriba; pues el primer camino es desde las cosas de abajo, y el segundo es para los que ya están en el mundo inteligible y han puesto allí, como si dijéramos, su plan-

ta; los cuales es fuerza que avancen hasta que lleguen al extremo de la región, que es el fin del caminar, cuando se llega a la cúspide de lo inteligible. Pero aguarde uno de los caminos, que antes hemos de intentar hablar de la subida. Primeramente, pues, hay que distinguir a los hombres que hemos citado al principio, empezando por el músico y diciendo cuál es su natural. Hay que suponerlo tornadizo y arrebatado por la belleza, bastante incapaz de moverse por sí, pero apto, en cambio, para serlo por cuanto se tercie cual por medio de huellas; a la manera que acaece a los cobardes con los ruidos, así éste tiene presta receptividad para los sonidos y la belleza que en ellos se encuentra, y huyendo continuamente de lo disonante y de la falta de unidad en los cantos y en los ritmos, va en pos de las bellas cadencias y de la apariencia hermosa. Por tanto se le debe conducir más allá de estos sonidos, ritmos y figuras sensibles, del siguiente modo: separando la materia en aquellos sones en que se dan las analogías y las proporciones, menester es conducirle a la belleza que hay en ellas, y enseñarle como lo que causaba su arrebato eran aquellas cosas superiores, la armonía inteligible y la belleza que en la tal reside, la belleza absoluta, no una hermosura aislada; y hay que imbuirle los razonamientos de la filosofía, a partir de los cuales es menester llevarle a la creencia segura de aquellas cosas que, aún poseyéndolas, desconoce. Cuáles sean estos razonamientos se verá después.

2. El amante, en el cual podría transformarse también el músico y, una vez transformado, permanecer o seguir adelante, es, en cierto modo, reminiscente de la belleza; mas, como quiera que ella está separada, no puede lograr su conocimiento cabal, y,

conmovido por las bellezas que se dan a la vista, es arrebatado por ellas. Hay que enseñarle, por tanto, a no quedar arrebatado rebajándose a un solo cuerpo, antes bien, discurriendo, hay que llevarle a la totalidad de cuerpos mostrándole lo que en todos es idéntico, y cómo ha de ser reputado diferente de los cuerpos y originado en otra parte, y que se encuentra más en otros objetos, por ejemplo, mostrándole las hermosas ocupaciones y las bellas leyes —pues en lo sucesivo debe ser de objetos incorpóreos su habitual deseo— y haciéndole ver que se da en las artes, en las ciencias y en las virtudes. Luego hay que hacer una sola cosa de todas ellas y enseñarle cómo se originan. Y de las virtudes subir ya a la inteligencia, al ser, y una vez allí hay que andar por la vía superior.

3. Quien de su natural es filósofo, ése es pronto y como dotado de alas, y no ha menester separación como esos otros, pues está en movimiento hacia las cosas de lo alto, y sólo requiere quien le oriente en sus dudas. Hay, pues, que mostrarle el camino y liberarlo, que bien lo quiere él y libre está por naturaleza hace tiempo. Se le deben dar las matemáticas con miras al hábito de la comprensión y creencia segura de lo incorporal, porque fácilmente las asimilará, siendo como es amigo del estudio; y, ya que naturalmente es virtuoso, hay que llevarle a la perfección de las virtudes, y darle, después de las matemáticas, los razonamientos de la dialéctica y, en una palabra, hacerle dialéctico.

4. Pero ¿cuál es la dialéctica esa que hay que transmitir asimismo a las susodichas clases de hombres? Es la aptitud que faculta para decir discurriendo, acerca de cada cosa, lo que es, en qué difiere de las

otras y qué carácter común tiene con ellas; entre qué seres se cuenta y qué lugar tiene cada uno de ellos; si existe su esencia y cuántos son los seres, y cuántas, en cambio, las cosas que son no ser, distintas de los seres reales; esta misma aptitud discurre acerca del bien y de lo que no lo es, y de cuántas cosas hay bajo el bien y cuántas bajo su contrario, así como de qué es lo eterno, evidentemente, y qué lo que no es tal; todo con ciencia, no con opinión. Habiendo hecho cesar nuestro vagar por lo sensible, se asienta en lo inteligible y allí tiene su tarea, pues, abandonado el engaño, nutre el alma en la llamada llanura de la verdad, usando de la división platónica también para el discernimiento de las ideas y de la quididad, y usándola asimismo para los primeros géneros; y entrelazando intelectualmente los que de éstos resultan hasta haber recorrido todo lo inteligible, y destejiendo en sentido inverso, hasta llegar al principio; y quedándose entonces tranquila —del modo que cabe allí estar tranquilo—, sin ocuparse ya en negocios múltiples, se pone a contemplar convertida en una unidad, dejando para otra arte la llamada investigación lógica, relativa a proposiciones y silogismos, como dejaría el saber escribir; de los cuales formalismos considera a algunos necesarios y previos a su técnica, no sin someterlos a juicio lo mismo que a las demás cosas y estimar a unos de ellos útiles y a otros superfluos y propios de la disciplina que se empeña en tales cuestiones.

5. —Mas ¿de dónde tiene sus principios esta ciencia? La inteligencia suministra principios evidentes, si un alma pudiere captarlos. En segundo lugar compone las cosas que de aquéllos se siguen y las entrelaza y las divide, hasta llegar a la inteligencia per-

fecta. «Porque —dice Platón— ésta —a saber, la dialéctica— es lo más puro de la inteligencia y de la prudencia.» Menester es, por consiguiente, que, como disposición la más noble de cuantas hay en nosotros, trate asimismo del ser más noble; como prudencia acerca del ser, como inteligencia acerca de lo que está más allá del ser. —¡Pues qué! ¿Es la filosofía lo más noble? ¿O es que es lo mismo filosofía que dialéctica? —La dialéctica es la parte más noble de la filosofía. Porque no hay que pensar que sea un mero instrumento del filósofo, ya que no consiste en teoremas desnudos y en reglas, sino que se refiere a cosas reales y tiene cual materia los seres. Sin embargo, avanza hacia ellos con método, porque posee a la vez los teoremas y las cosas; y el error y el sofisma los conoce accidentalmente, juzgando el error, cuando otro lo comete, como cosa extraña a las verdades que tiene ella en sí, de suerte que conoce, caso de que alguien se la presentare, cualquier cosa que no sea según la regla de lo verdadero. Acerca de proposiciones, pues, no entiende —ya que son meramente signos escritos—, pero, conocedora de lo verdadero, sabe a qué se llama premisa, y, en una palabra, sabe los movimientos del alma, lo que sienta y lo que niega, y si niega lo que sienta u otra cosa, y si las cosas son distintas o idénticas, versando, lo mismo que la percepción, sobre objetos presentes. Sin embargo, cede el minucioso estudio de todo esto a otra disciplina aficionada a ello.

6. Es, pues, la parte noble. En efecto, la filosofía incluye además otras, ya que especula sobre la naturaleza auxiliándose de la dialéctica al modo que los otros saberes se sirven de la aritmética; con todo, la filosofía toma más de cerca de la dialéctica.

Y de igual modo se vale de ella respecto a los procederes éticos, pues especula desde el punto de vista de la dialéctica, si bien añade los hábitos y los ejercicios de que provienen los hábitos. Los hábitos racionales tienen ya como propias las cosas del mundo superior; porque éstas, aunque junto con la materia, son la parte principal; de suerte que las otras virtudes hacen sus consideraciones a propósito de las pasiones y acciones particularmente propias de ella, pero la prudencia es como un cálculo y es más lo general, y el considerar si se dan lugar unas virtudes a otras recíprocamente, y si conviene contenerse ahora o luego o, en suma, si es mejor otra cosa; en cambio, la dialéctica y también la sabiduría, proponen en general e inmaterialmente todas las cosas, para su uso, a la prudencia. —¿Es posible que las virtudes de aquí abajo existan sin dialéctica ni sabiduría? —Imperfecta y deficientemente. —Pero ¿cabe ser sabio y dialéctico así, en éstas? —No es posible, sino que tales virtudes se darán antes o se acrecerán simultáneamente, de suerte que quizás quepa que, al tener uno las virtudes naturales, de éstas nazcan las perfectas al sumarse la sabiduría. Así pues, la sabiduría será después de las virtudes naturales; a la zaga de éstas es como perfeccionará las conductas morales. O bien, existiendo ya virtudes naturales, se acrecentarán en lo sucesivo las dos emparejadas, a saber, las virtudes naturales y la sabiduría, y se harán cabales; o la una, anticipándose, perfeccionará a la otra; porque, en suma, la virtud natural tiene una visión y un proceder ético imperfecto, pero los principios a partir de los cuales tenemos la virtud natural son lo principal para ambas.

[Traducción: Carmen Fernández Llorens]

PLOTINO: «Contra los gnósticos», *Enéadas*, II, 9 20 ss.

Efectivamente, dicen que el Alma y una tal Sofía se inclinaron hacia abajo, sea porque el Alma tomó la iniciativa, sea porque Sofía fue la responsable de tal inclinación, sea que prefieran que ambas son la misma cosa. Pues bien, al hablar de que las otras almas bajaron junto con aquélla, es decir, en calidad de «miembros de Sofía», de éstas aseguran que sí, que se revistieron de cuerpos, o sea, de los de los hombres; pero de aquélla en gracia de la cual bajaron éstas, aseguran, desdiciéndose, que no bajó, o sea, que no se inclinó, sino que se limitó a iluminar la tiniebla, y que por ello ha surgido luego una imagen en la materia. Y luego, tras modelar acá abajo una imagen de esa imagen, empleando materia o materialidad o como quieran llamarla (distinguen entre una cosa y otra y le dan muchos otros nombres para oscurecimiento de lo que dicen), generan al que entre ellos se llama *Demiurgo*, y tras dejarlo apartado de su Madre, extraen de él el cosmos y rebajan éste al nivel de las últimas de las imágenes, de modo que el que escribió esto pueda denostarlo violentamente.

Pues bien, en primer lugar, si no bajó, sino que iluminó la tiniebla, ¿cómo se puede decir con razón que esté inclinada? Porque si emanó de ella algo así como una luz, no por eso se debe ya decir que esté inclinada ella misma, a no ser en el supuesto de que la tiniebla yacía acá abajo y que aquélla se aproximó localmente a ella y que, una vez que estuvo cerca, la iluminó. Pero si la iluminó quedándose en sí misma sin obrar nada en ella, ¿por qué la iluminó ella sola y no aquellos de entre los Seres que son más potentes que ella? Pero si fue capaz de ilumi-

nar por haber ideado por sí misma el plan del cosmos y como resultado de esta ideación, ¿por qué no creó el cosmos a la vez que iluminó, sino que aguardó al originamiento de las imágenes? Además, esa ideación del cosmos, esa *tierra extranjera*, como la llaman, originada por los Seres superiores, como dicen ellos mismos, no obligó a sus autores a inclinarse. Además, ¿cómo es que la materia, al ser iluminada, produce imágenes psíquicas y no una naturaleza corporal? Por otra parte, una imagen de alma no puede tener necesidad alguna de tiniebla o de materia, sino que, una vez originada, si se origina, acompañará a su Hacedor y estará vinculada a él. Además, esta imagen, ¿es una sustancia o es, como dicen, un *proyecto*? Porque si es una sustancia, ¿en qué difiere de su principio? Si en que es otra especie de alma, si aquélla es racional, ésta será fácilmente vegetativa y generativa. Pero si lo es, ¿qué sentido tiene ya que cree para ser honrada o por jactancia y osadía? Y, en general, queda eliminado que cree mediante la imaginación, y más aún mediante la ideación de un plan. ¿Y por qué, encima, había que modelar al Hacedor como compuesto de materia e imagen? Pero si es un proyecto, en primer lugar hay que señalar de dónde le viene ese nombre. En segundo lugar, ¿cómo puede ser un proyecto? A no ser que a ese proyecto se le confiera la creatividad. Pero al problema de la hechura del Demiurgo, añaden el de su modo de crear cuando vana y arbitrariamente dicen que primero crea una cosa y a continuación otra. Mas ¿por qué primero el fuego?

¿Y cómo es que nada más originarse pone manos a la obra?

—Por el recuerdo de lo que vio.

—¡Pero si no existía en absoluto, para que hubie-

ra visto, ni él mismo ni la Madre que le atribuyen! Además, ¿no es sorprendente que, viniendo ellos acá, a este mundo, en calidad no de imágenes de almas, sino de verdaderas almas, sólo uno o dos de entre ellos, a duras penas y contentos, se sientan estimulados por el cosmos y, alcanzada la reminiscencia, rememoren a duras penas lo que vieron otrora, pero que, en cambio, esta imagen —o incluso su Madre—, imagen material, se ponga a considerar las cosas de allá, aunque sea borrosamente, como dicen, pero en todo caso nada más originarse, y que no sólo se ponga a considerar las cosas de allá y conciba la idea de un cosmos, y eso, sacándola del cosmos de allá, sino que aprenda además de qué componentes pueda originarse?

¿De dónde le vino, pues, la idea de crear primero el fuego? ¿De pensar que era lo primero que debía crear? ¿Y por qué no algún otro elemento? Mas si por considerar el fuego era capaz de crearlo, ¿por qué por considerar un cosmos —porque primero debía considerar el conjunto— no creó un cosmos de golpe? En la consideración del cosmos estaban, efectivamente, comprendidos también los elementos. Porque creó más bien, enteramente, al modo de la naturaleza, y no al modo de las artes. Las artes son posteriores a la naturaleza y al cosmos. Y, de hecho, aun ahora los seres particulares originados por principios naturales no son, primero, fuego, luego cada componente y luego una mezcolanza de éstos, sino un boceto, un diseño de todo el animal que marque una impronta en el menstruo. ¿Por qué, pues, también allá no fue marcada la materia con un diseño del cosmos en que estuvieran en boceto la tierra, el fuego y los demás elementos?

¡Pero tal vez ellos crearon un cosmos a su modo como quienes se valen de un alma más verdadera,

mientras que aquél no sabía crear del mismo modo! Sin embargo, la previsión de la grandeza del cielo, o mejor, de su tamaño exacto, la de la oblicuidad del zodiaco, la del movimiento de los planetas bajo el cielo y la de la tierra, una previsión tal que supiera dar razón del porqué de ese modo, no era propia de una imagen, sino enteramente de la potencia venida de los Seres más eximios, cosa que ellos mismos reconocen de mal grado. Porque el examen de su teoría de la iluminación de la tiniebla les hará reconocer las verdaderas causas del cosmos.

En efecto, ¿por qué hacía falta iluminar a no ser que hiciera falta de todos modos? Pues tal forzosidad era o conforme o disconforme con la naturaleza. Ahora bien, si era conforme con la naturaleza, lo era desde siempre; pero si era disconforme con la naturaleza, aun en los Seres de allá existirá lo disconforme con la naturaleza; y así, los males serán anteriores al mundo de acá, y el mundo no será causante de los males, sino que los Seres de allá lo serán para éste, y los males vendrán no de acá al Alma, sino del Alma acá. Y así proseguirá el argumento remitiendo el cosmos a los Seres primarios. Y si esto es así, también aparecerá de dónde provino la materia. Porque ellos dicen que el Alma, la que se inclinó, vio la tiniebla ya existente y la iluminó. Entonces, ¿de dónde provino la tiniebla? Pero si dijeren que la creó el Alma misma al inclinarse, es obvio que no existía nada a donde hubiera podido inclinarse, y que la causa de su inclinación no fue la tiniebla misma, sino la naturaleza misma del Alma; y esto equivale a una forzosidad antecedente. En conclusión, la causa se remonta a los Seres primarios.

Síguese que quien critica la naturaleza del cosmos no sabe lo que hace ni hasta dónde llega esta

su osadía. Y esto, porque desconocen la serie consecutiva de Primeros, Segundos y Terceros, y así sucesivamente hasta los postreros, y no saben que no hay que denostar a los que son inferiores a los Primeros, sino avenirse resignadamente con la naturaleza de todos, corriendo uno mismo hacia los Primeros no sin antes dejar de montar esa tragedia de espantos que imaginan en las esferas cósmicas, las que a ellos, por cierto, «les procuran toda clase de finezas». Porque ¿qué tienen estas esferas de espantoso, que asustan a los no versados en doctrina y no iniciados en una *gnosis* docta y refinada? Porque si los cuerpos de aquéllas son de fuego, no hay que asustarse por eso, pues que guardan proporción con el universo y con la tierra, sino mirar a sus almas, que es sin duda de lo que ellos mismos se precian. Aunque los cuerpos mismos de las esferas destacan en grandeza y belleza, porque cooperan y colaboran con las cosas que se originan conforme a naturaleza, que jamás dejarán de originarse mientras existan las realidades primeras, y porque son partes integrantes del universo y partes importantes del mismo. Y si los hombres son algo tan estimable comparados con otros animales, los astros lo son mucho más, pues están en el universo no para regirlo tiránicamente, sino como dispensadores de buen orden y concierto.

Mas los efectos que se dice que provienen de los astros, hay que pensar que son presagios de los acontecimientos venideros, pero que los acontecimientos son diversos debido a la suerte de cada cual —pues no podía suceder lo mismo a todos y cada uno—, a la coyuntura de su nacimiento, a grandísimas distancias locales y a disposiciones anímicas. Asimismo, tampoco hay que exigir que todos sean buenos ni, porque esto no sea posible, ser prontos a la crí-

tica pretendiendo una vez más que las cosas de acá no difieran en nada de las de allá. El mal, en fin, no hay que pensar que consista en otra cosa que en un cierto grado de carencia en sabiduría, en un bien menor, en un bien que decrece constantemente. Es como si uno calificara de mal la naturaleza vegetativa porque no es sensitiva, y la sensitiva, porque no es racional. Si no, se verán forzados a admitir que los males existen aun en el mundo de allá, ya que aun allá el Alma es inferior a la Inteligencia y la Inteligencia es menor que otro.

Pero son ellos mismos principalmente los que, todavía de otro modo, no dejan inmunes a los Seres transcendentes. Porque cuando redactan encantamientos como para dirigírselos a aquéllos, no sólo al Alma, sino aun a los que están por encima del Alma, ¿qué pretenden sino que al recitar embrujamientos, hechizos y conjuros, les obedezcan a ellos y a su palabra y se dejen atraer si alguno de nosotros es más experto en emitir el sonido exacto del modo exacto: cantos, ruidos, bufidos, silbidos y demás voces, todas cuantas en sus escritos se dice que ejercen allá influjo mágico? Mas si no es esto lo que quieren decir, en todo caso, ¿cómo influir con voces en los seres incorpóreos? Así que no se dan cuenta de que con los mismos medios con que pretenden dar visos de sublimidad a sus doctrinas, están destruyendo la sublimidad de aquellos Seres.

Por otra parte, cuando dicen que se limpian a sí mismos de enfermedades, si se refirieran a que lo logran por la templanza y por un régimen ordenado de vida, tendrían razón, como la tienen los filósofos. Pero como, en realidad, suponen que las enfermedades son demonios y se declaran y proclaman capaces de arrojarlos con palabras, podrán, sí, parecer más sublimes a los ojos del vulgo, que admira los

poderes de los magos, pero a la gente sensata no la persuadirán de que las enfermedades no tengan sus causas en cansancios, o plétoras, o escaseces o pudrimientos y, en general, en mutaciones iniciadas dentro o fuera. Las curaciones mismas de las enfermedades lo ponen de manifiesto: con un flujo de vientre o con la administración de un medicamento, pasa afuera la dolencia por abajo; y con una sangría; y también el ayuno es curativo. ¿O fue porque el demonio pasó hambre y el medicamento hizo que se fuera consumiendo, sea que saliera de golpe en un momento dado, sea que se quedara dentro? Pero si la curación fue aun siguiendo él todavía dentro, ¿cómo es que, estando él dentro, deja uno de estar enfermo? Pero si salió, ¿por qué salió? ¿Qué le pasó?

—Pues que se nutría de la enfermedad.

—Luego allá estaba la enfermedad y era distinta del demonio. Además, si el demonio entra sin haber causa alguna de enfermedad, ¿por qué no siempre se pone uno enfermo? Pero si entra habiendo causa, ¿qué falta hace el demonio para que uno enferme? Basta la causa para producir la fiebre. Ahora bien, sería ridículo que, en cuanto surge la causa, el demonio esté listo para ponerse al punto a su servicio como adlátere.

De todos modos, han quedado patentes tanto el carácter como la finalidad de la doctrina de éstos. Porque por este motivo más que por otro hemos hecho mención de esos demonios. Las teorías restantes os las dejo a vosotros para que, leyéndolas, las examinéis y consideréis en todo punto lo siguiente: que el estilo de filosofía a que aspiramos nosotros, además de todos sus otros valores, da muestras de juntar la sencillez de carácter con la pureza de pensamiento. Nuestra filosofía aspira a la dignidad,

no a la presunción, combinando la intrepidez con el razonamiento, con una gran seguridad y cautela y muchísima circunspección. ¡Compárense con tal ideario los otros! El seguido por los otros está constituido por características diametralmente opuestas. No quisiéramos ser más explícitos, pues éste es el modo de hablar sobre ellos que parece decir bien con nosotros.

Pero hay un punto que principalmente no debe pasársenos inadvertido: qué efecto producen estas doctrinas en las almas de los que las escuchan y se dejan persuadir a despreciar el mundo y las cosas del mundo. Hay, en efecto, dos escuelas acerca de la consecución del fin: una que se propone como fin el placer del cuerpo, y otra que opta por la honestidad y la virtud, el deseo de cuyos adeptos está pendiente de Dios y aferrado a Dios; el cómo, habrá que estudiarlo en otra ocasión. Pues bien, Epicuro, tras abolir la providencia, exhorta a buscar lo que quedaba; el placer y el disfrute del placer. Pero esta otra doctrina, al censurar más drásticamente todavía al dispensador de la providencia y la providencia misma, al despreciar todas las leyes de acá y la virtud, sacada a la luz desde todo tiempo, y al poner en ridículo la templanza de acá de manera que no quedase asomo alguno de honestidad en este mundo, acabó con la templanza, con la justicia, que es congénita con la índole del hombre y se perfecciona con la razón y el ejercicio, y, en suma, con aquello por lo que un hombre puede llegar a ser virtuoso. Así es que no les queda más que el placer, el propio interés, o sea, lo que no es de interés común a otros hombres, y el imperativo de la necesidad, salvo que alguien se sobreponga a estas doctrinas por su propia naturaleza. Porque para ellos ninguna de las cosas de acá es noble; lo es otra cosa a la

que a su tiempo aspirarán. Sin embargo, los que ya han alcanzado la *gnosis* debieran aspirar ya desde ahora y, aspirando, comenzar por obrar rectamente las obras de acá, como originarios que son de una naturaleza divina. Porque propio de aquella naturaleza es dar oídos a lo noble, menospreciando el placer del cuerpo, mientras que los que no tienen parte en la virtud no pueden en absoluto sentirse atraídos a las cosas de allá.

Y hay un nuevo testimonio contra ellos: el que no hayan compuesto ningún tratado sobre la virtud, sino que hayan soslayado totalmente el tratamiento de estos temas, y que no hayan dicho ni qué es la virtud, ni cuántas clases hay, ni ninguna de las muchas y hermosas cosas estudiadas en los tratados de los antiguos, ni los medios de los que se siga y por los que se adquiera la virtud, ni cómo se cuida el alma ni cómo se purifica. Porque la verdad es que nada aprovecha decir: «mira a Dios», si no se nos enseña además cómo mirar a Dios. «¿Qué me impide —dirá alguno— mirar a Dios y no abstenerme de ningún placer ni refrenar la cólera, acordándome, eso sí, del nombre *Dios*, pero siendo presa de todas las pasiones sin esforzarme, empero, por desarraigar ninguna de ellas?» Pues bien, es la virtud la que, avanzando a su perfeccionamiento e implantada en el alma con ayuda de la sabiduría, nos muestra a Dios. Pero la mención de Dios sin la virtud verdadera no es más que un nombre.

A su vez, despreciar el mundo, a los dioses que hay en él y las demás cosas bellas, no significa hacerse bueno. Porque todo malvado, aun antes de serlo, posiblemente despreció a los dioses. Es decir, no siendo antes malo del todo, si despreció a los dioses, aunque no en todas las demás cosas fuera malo, por eso mismo habrá llegado a serlo. Y es que

el honor mismo que ellos dicen que tributan a los dioses inteligibles estará falto de simpatía, ya que quien profesa afecto a un ser cualquiera, se encariña también con cuanto está emparentado con el ser querido; y así, se encariña con los hijos del padre a quien ama. Ahora bien, toda alma es hija de aquel Padre, pero también en éstos hay almas, y almas que son intelectivas y buenas y están mucho más en contacto con los dioses inteligibles que las nuestras. Porque si este mundo estuviera desconectado del de allá, ¿cómo podría existir? ¿Cómo podrían existir los dioses que hay en él?

Pero de esto ya hemos hablado antes. Añadamos ahora que, puesto que desprecian a los dioses emparentados con los dioses inteligibles, ni siquiera conocen a los inteligibles más que de palabra. En efecto, negar que la providencia se extienda a los seres de acá o a un ser cualquiera, ¿cómo puede ser piadoso? ¿Cómo puede estar en consonancia con sus propios asertos? Pues ellos dicen a su vez que no hay providencia más que de ellos solos. ¿Cuándo? ¿Cuándo estuvieron allá o incluso cuándo están acá? Si cuando estuvieron allá, ¿cómo es que vinieron acá? Si cuando están acá, ¿cómo es que todavía siguen acá? El mismo Dios providente, ¿cómo negar que esté acá? ¿De donde, si no, conocerá que ellos están acá? ¿Cómo sabrá que, estando ellos acá, no se olvidaron de Él y se volvieron malos? Mas si conoce a los que no se volvieron malos, también conocerá a los que se volvieron tales, de modo que distinga a éstos de aquéllos. Estará, pues, presente a todos y estará en el mundo de acá, de cualquier modo que sea. Así que el mundo participará de Él. Pero si está ausente del mundo, también estará ausente de vosotros, y ni siquiera podréis decir una palabra sobre Él ni sobre los posteriores a Él.

Pero sea que una providencia particular os viene de allá a vosotros, sea como vosotros queráis, en todo caso el mundo tiene parte en la providencia y no está desamparado ni se le dejará desamparado. Porque la providencia vela mucho más por los todos que por las partes, y la participación en ella de aquella Alma es también mayor. La existencia misma del cosmos y el modo como existe sabiamente lo demuestra. Porque ¿quién de cuantos tan insensatamente lo miran por encima del hombro está tan en orden o es tan sabio como el universo? Ya el hecho de parangonarlos es ridículo y es mayúsculo el absurdo que comporta, y quien se ponga a parangonarlos, como no sea por razón del argumento, mal podrá quedar libre de impiedad. Y el inquirir sobre esto no es propio de un hombre sabio, sino de alguien que está ciego y totalmente desprovisto tanto de sentido como de inteligencia y de quien está lejos de vislumbrar el mundo inteligible, pues no mira el sensible. Porque ¿qué músico puede haber que, habiendo visto la armonía del mundo inteligible no se impresione al escuchar la de los sonidos sensibles? ¿Qué entendido en geometría y en aritmética que no se deleite al percibir con los ojos lo simétrico, lo proporcionado y lo ordenado? Puesto que ni siquiera en pintura ven lo mismo y del mismo modo los que contemplan con los ojos las obras de arte, sino que si reconocen en el cuadro sensible una representación del modelo sito en la inteligencia, sienten una especie de turbación y alcanzan la reminiscencia del original. De esta experiencia precisamente se suscitan los enamoramientos. Ahora bien, el que contempla la bellezas primorosamente representada en un rostro, se transporta al mundo inteligible. ¿Habrá, en cambio, alguien tan perezoso de mente y tan reacio a toda inferencia que, al

contemplar el panorama de bellezas que hay en el mundo sensible, al ver un conjunto tan bien proporcionado y este grandioso y perfecto ordenamiento y la forma que se trasluce en los astros aun estando tan distantes, no infiera de aquí, sobrecogido de respeto sacro, de la calidad de los efectos la calidad de las causas? Entonces es que ni se percató de las cosas de acá ni vio las de allá.

Sin embargo, aunque se sintieran invadidos de odio a la naturaleza del cuerpo porque han oído lo mucho que Platón criticó al cuerpo por la clase de obstáculos que pone al alma —y es verdad que calificó de inferior toda la naturaleza corpórea— debieran depurar ésta mentalmente y ver lo que queda: una esfera inteligible englobadora de la forma superpuesta al cosmos y de almas puestas en orden que, descarnadas del cuerpo, desarrollan una grandeza de orden inteligible dilatándose tanto que la grandeza del modelo no supere en potencia a la grandeza, ya indivisa, del producto. Porque la que allá es grandeza en potencia, acá lo es en masa. Y esa esfera, sea que prefirieran imaginárselas en movimiento girando bajo la potencia de Dios, que sostiene el principio, el medio y el fin de toda la esfera, sea que prefirieran imaginársela inmoble por no haber todavía ninguna otra cosa gobernada por ella, les vendría de perlas para formarse una idea del Alma que gobierna este universo. Y luego ya, tras meterle el cuerpo al Alma, debieran razonar partiendo de que el Alma no puede ser afectada por nada, pero que da a otro (pues sería nefando que hubiera envidia entre los dioses) la posesión de lo que cada cosa es capaz de recibir. Así es como debieran razonar respecto al cosmos, atribuyendo al Alma del cosmos tanta potencia cuanto es la que empleó en hacer que la naturaleza del cuerpo, que no era be-

lla, participara de la belleza en la medida en que era capaz de embellecerse.

Y esto es justamente lo que a las almas, divinas como son, les impresiona. A no ser que ellos nos salgan con que no se impresionan y que ven con indiferencia cuerpos feos y bellos. Pero, en ese caso, también verán con indiferencia ocupaciones feas y bellas, y enseñanzas bellas y, por tanto, teorías y, por tanto, a Dios. Porque las cosas de acá son causadas por las primarias. Si, pues, ven con indiferencia las de acá, también las de allá. A continuación, por tanto, de las de allá son bellas las de acá. Pero cuando digan que desdeñan la belleza de acá, harían bien en desdeñar la de niños y mujeres, de modo que no sucumban a la lascivia. Pero es de saber que no presumirían si fuera feo lo que desdeñan; si presumen es porque lo desdeñan tras calificarlo antes de bello. ¿Y cómo hacen el reparto? En segundo lugar, que no hay la misma belleza en la parte que en el todo, ni en todos que en el universo. Y luego, que aun en los sensibles y aun en los particulares hay bellezas tales, por ejemplo la de los démones, que uno se maravilla del Hacedor y se convence de que provienen de allá e infiere de las de acá que la de allá es una «Belleza imponente», sin aferrarse a las de acá, sino remontándose de las de acá a las de allá, pero sin denigrar las de acá. Y si también por dentro son bellas, digamos que lo de fuera consuena con lo de dentro; mas si por dentro son viles, digamos que desmerecen en su parte mejor. Pero tal vez ni siquiera es posible que si algo es realmente bello por fuera, sea feo por dentro; porque si lo de fuera es todo bello, lo es por predominio de lo de dentro, mientras que la belleza exterior de los que pasan por bellos siendo feos por dentro es ficticia. Y si alguno dijere haber visto individuos

realmente bellos pero feos por dentro, pienso que ese tal no los ha visto, sino que cree que los bellos son distintos de lo que son. Pero si los ha visto, pienso que la fealdad que tienen, siendo bellos por naturaleza, es adventicia.

Y es que en este mundo son muchos los obstáculos que impiden alcanzar la perfección. Pero al universo, que es bello, ¿qué podía impedirle que fuera bello aun por dentro? Además, son los seres a los que la naturaleza no les ha dado la perfección desde el principio, a los que fácilmente puede suceder que no alcancen la perfección; así que cabe que se vuelvan malos. El universo, en cambio, no podía quedarse inacabado como un niño, y nada adventicio se le agregó y se añadió a su cuerpo. ¿De dónde, si lo tenía todo? Pero tampoco cabe aplicarle aditamento alguno a su Alma. Y si alguien les concediera esa posibilidad, no al menos nada malo.

Pero dirán tal vez que aquellas doctrinas suyas nos hacen huir del cuerpo odiándolo desde lejos, mientras que las nuestras retienen el alma adherida a él. Pero esto es como si habitando dos en una misma y hermosa casa, el uno criticara la construcción y al constructor, pero se quedara, no obstante, en ella, mientras que el otro no criticara, sino dijera que el constructor había realizado una obra maestra y aguardara a que llegara la hora en que habría de librarse y no habría de necesitar más de la casa. El primero se creería más sabio y más dispuesto a salir porque sabe decir que las paredes están hechas de piedras y vigas inanimadas y que dista mucho de ser una verdadera morada, sin darse cuenta de que en lo que se distingue es en no sobrellevar la necesidad, si no es ya que se hace el disgustado mientras secretamente está encariñado con la belleza de las piedras.

Ahora bien, nuestro deber es quedarnos, mientras tengamos cuerpo, en casas edificadas por un Alma hermana y buena dotada de una gran potencia para crear sin esfuerzo. ¿O es que se dignan saludar con el nombre de *hermanos* aun a los hombres más viles, pero se resisten a llamar *hermanos* al sol y a los dioses celestes y le niegan ese nombre aun al Alma del cosmos «con boca delirante»? Pues bien, lo legítimo sería juntar consigo en parentesco no a los que son viles, sino a los que se han hecho buenos, es decir, a los que no son cuerpos, sino almas en cuerpos y capaces de habitar en ellos del modo más próximo a como habita en el cuerpo universal el Alma del universo.

Y esto consiste en evitar choques y en no dar oídos a las impresiones placenteras que no asalten desde fuera ni turbarnos por cosas que se presenten a la vista por duras que sean. Ahora bien, el Alma del universo no es golpeada porque no tiene por quién; mas nosotros, aun estando acá, podemos repeler ya los golpes por la virtud si, por nuestra magnanimidad, unos nos llegan amortiguados y otros, por nuestra fortaleza, ni siquiera nos impactan. Y hechos poco menos que inmunes a los golpes, podemos emular al Alma del universo y a la de los astros y, alcanzando un estado rayano en la semejanza, podemos correr a la misma meta y gozar, también nosotros, del mismo espectáculo, toda vez que también nosotros estamos bien pertrechados por nuestro natural y nuestros cuidados.

¡Ellos, en cambio, están bien pertrechados desde el principio! Pero no porque digan que ellos solos son capaces de contemplar, han de llegar a contemplar más; y porque digan que a ellos les es dado salir fuera tras la muerte, pero no a los demás, no por eso son ornamento perpetuo del cielo. Porque

puede que hablen así por su inexperiencia de qué es eso de «fuera» y del modo como «el Alma universal se cuida de todo lo inanimado». En nuestra mano está, pues, el no aficionarnos al cuerpo, el purificarnos, el despreciar la muerte, el conocer las cosas mejores y aspirar a ellas, el no negarles envidiosamente que aspiren a aquellos otros que son capaces de aspirar y aspiran siempre y no ser víctimas de la misma ilusión que los que piensan que los astros no corren porque la sensación les dice que están quietos. Porque ésta es la razón de que ellos mismos no crean que la naturaleza de los astros mira las cosas de fuera: que no se percatan de que su propia alma viene de fuera.

[Traducción: J. Igal]

PORFIRIO: *Elevaciones hacia los Inteligibles*

44. Una cosa es la Inteligencia y lo inteligible, y otra la sensibilidad y lo sensible. Lo inteligible está unido a la Inteligencia como lo sensible lo está a la sensibilidad. Pero ni la sensibilidad se percibe a sí misma por sí misma, ni tampoco lo sensible. Dado que lo inteligible está unido a la Inteligencia y es inteligible para la Inteligencia, en modo alguno cae bajo la sensibilidad, sino que la Inteligencia es un ser inteligible para la Inteligencia. Si la Inteligencia es un ser inteligible para la Inteligencia, la Inteligencia será para sí misma un ser inteligible. Así pues, si la Inteligencia es inteligible y no sensible, será un inteligible; y si es inteligible para la Inteligencia y no para la sensibilidad, será un inteligente. Es, en efecto, a la vez la totalidad de lo que piensa y la totalidad de lo que es pensado, y no

como el que frota y es frotado. No es pensada, pues, en una parte y en otra piensa, ya que es simple e inteligible toda ella para toda ella, y es inteligencia por entero, sin que haya en ella idea alguna de ininteligencia. Por tanto, no piensa en una parte de sí y en otra no, pues en la medida en que no piense, dejará de ser inteligible.

Tampoco cuando se aparta de un objeto se vuelve a otro, pues al no pensar en aquel objeto del que se aparta, se vuelve ininteligible en lo que a él se refiere. Ahora bien, si no pasa sucesivamente de un objeto a otro, piensa todas las cosas a la vez. En consecuencia, como piensa todas las cosas a la vez y no ahora una y luego otra, piensa todas a la vez ahora y siempre. Así pues, si está en ella el presente, desaparece en ella el pasado y el futuro, y (la Inteligencia) se halla en un instante indivisible, el presente intemporal, de tal manera que hay en ella simultaneidad en lo que al número en el intervalo de tiempo se refiere. Por ello piensa todas las cosas según la unidad, en una unidad sin espacio ni tiempo. Si esto es así, tampoco se da en la Inteligencia el ir de una parte a otra ni, por tanto, el movimiento, sino que es un acto según la unidad y en la unidad, un acto carente de crecimiento, de cambio y de toda operación discursiva. Si la multitud está presente en la Inteligencia a modo de unidad y a la vez su acto es también intemporal, hay que atribuir a una esencia semejante el ser siempre en la unidad. Ahora bien, esto es la eternidad. Luego la eternidad es inherente a la Inteligencia.

A lo que no piensa según la unidad y en la unidad, sino de modo cambiante y en movimiento, abandonando un objeto para ocuparse de otro, dividiéndose y entregándose a la acción discursiva, le es inherente el tiempo, pues a un movimiento de

esta especie le es inherente el futuro y el pasado. El Alma pasa de un objeto a otro y cambia sus pensamientos, sin que sean expulsados los primeros y sobrevengan los segundos de una procedencia extraña; sino que parece que aquéllos escapen, aunque permanecen en ella, y que éstos vengan de otro lugar; pero no provienen de otro lugar, sino de ella, ya que se mueve precisamente desde el mismo lugar hacia sí misma y dirige su mirada por partes hacia las cosas que posee. Se parece, en efecto, a una fuente de fluir no errante, de la que manan en círculo hacia sí misma las cosas que posee.

Así pues, el tiempo es inherente al movimiento del Alma, y la eternidad lo es a la permanencia de la Inteligencia en sí misma, sin que la eternidad esté separada de la Inteligencia, como tampoco lo está el tiempo del Alma, ya que precisamente las dos realidades, eternidad e Inteligencia, forman una unidad allí. Lo que se mueve en relación a lo permanente engaña respecto a su propia eternidad, porque toma lo inconmensurable de su movimiento como concepción de la eternidad; y lo permanente en relación con la que se mueve engaña respecto a su propia temporalidad, como si desarrollara un presente y lo multiplicara a medida que avanza el tiempo. Por ello creían algunos que el tiempo se manifestaba en el reposo tanto como en el movimiento, que la eternidad era, como decíamos, el tiempo infinito, atribuyéndose cada uno mutuamente las características del otro, ya que lo que se mueve perpetuamente a partir del reposo en identidad, figura la eternidad por su propia perpetuidad; y lo que persiste en un acto idéntico, atribuye a partir del acto el tiempo a su propia permanencia. Por lo demás, en las cosas sensibles la determinación del tiempo depende de cada una de ellas, como, por

ejemplo, una es la del Sol, otra la de la Luna, otra la de Venus y otra la de cada uno de los astros. Por ello también el año de cada uno es distinto; y especialmente el año que los abarca, resumidos en el movimiento del Alma. Como los astros se mueven a imitación de ella y el movimiento del Alma es de una manera y el de los astros de otra, también el tiempo de aquélla es distinto del de éstos. Este tiempo dividido tanto por los movimientos locales como por los cambios.

[Traducción: Darío López Morales]

JÁMBLICO: *Misterios de Egipto*, III, 5 ss.

Hay, por consiguiente, varios tipos de posesión divina, y son múltiples las formas de ponerse en marcha la divina inspiración, por lo cual sus signos son también múltiples y distintos.

Por una parte, los distintos dioses que nos inspiran producen inspiraciones distintas; por otra, el modo del entusiasmo, al modificarse, modifica a su vez la teoforía. En efecto, o bien el dios nos posee, o bien somos enteramente algo del dios, o bien ejercemos nuestra actividad en común con él. Tan pronto participamos del poder último del dios, como del central o del primero. Tan pronto hay una simple participación como una comunión o bien una unión de tales entusiasmos; o bien el alma goza ella sola, o bien participa con el cuerpo, o es el compuesto el que goza.

El resultado es que los rasgos de los inspirados son múltiples: movimiento de cuerpo o de ciertas partes de él, tranquilidad total del cuerpo, disposiciones armoniosas, danza, voces acordadas, o bien

los signos contrarios. A veces el cuerpo se eleva y se siente suspendido como con alas, o distendido, o bien se producen los fenómenos contrarios. Se observa una gran igualdad de la voz en relación a la fuerza, o según los intervalos que distingue el silencio; otras veces una desigualdad; en ocasiones los sones se hacen tensos o relajados musicalmente; a veces ocurre de otra forma.

Y, lo más importante: el teúrgo ve el *pneuma* que desciende y penetra en el *medium*, y distingue sus proporciones y su cantidad; de una forma misteriosa lo gobierna y le da órdenes. El *medium* lo ve asimismo bajo la forma del fuego, antes de recibirlo; en ocasiones incluso se manifiesta a todos los espectadores, sea cuando el dios se desciende o cuando se retira. En razón de ello los que lo conocen saben qué hay en él de más verdadero, de poderoso, de ordenado, a propósito de lo cual dice la verdad, naturalmente, y qué poder puede ejercer o comunicar...

Pero no basta con conocerlos, y no se podría llegar a ser un entendido en la divina ciencia si nos contentáramos con saberlo y conocerlos. Hay que conocer, asimismo, qué es el entusiasmo y cómo se origina. Se cree falsamente que es un movimiento del espíritu bajo inspiración demónica. Y, en efecto, no es el pensamiento humano el que se mueve, si se está realmente poseído, y la inspiración no viene de los démones, sino de los dioses. Pues no se trata de un éxtasis puro y simple: es un remontarse y un elevarse a un género superior, mientras que el frenesí y el éxtasis manifiestan también el paso hacia lo inferior. Asimismo, aquel que está sometido al éxtasis frenético puede en verdad algo de lo que les ocurre a los que poseen un verdadero entusiasmo, pero no muestra lo más importante. Y lo más im-

portante es que los verdaderos entusiastas están totalmente poseídos por lo divino, aunque luego entren en éxtasis. Pero haríamos mal en atribuir la inspiración al alma o a algunas de sus potencias o actividades, o a una debilidad física o a su ausencia, y no tendríamos razón si supusiéramos que la cosa es así. Pues la teoforía no es obra humana ni recibe su actividad de partes o actividades del hombre. Se supone que éstas son sujetos de otra naturaleza, y el dios se sirve de ellas como de un instrumento. Pero él realiza por sí mismo toda la obra de la adivinación, y sin mezcla alguna, separado del resto, sin que el alma y el cuerpo se muevan para nada, actúa por sí mismo. Por ello los oráculos que se dan tal como digo no comportan error alguno. Pero cuando el alma toma la iniciativa o se mueve durante la adivinación, o cuando el cuerpo interviene y destruye la armonía divina, los oráculos se hacen turbios y erróneos, y el entusiasmo ya no es ni verdadero ni auténtico.

Por tanto, si la auténtica adivinación no es la liberación de la parte divina con respecto al resto del alma, o la separación del intelecto o cualquier tipo de encuentro, intensidad y tensión de actividad o de pasión, o alegría y movimiento del pensamiento, o calentamiento del intelecto, se estaría tentado a suponer que todos esos fenómenos puestos en movimiento por nuestra alma podrían ser el entusiasmo del alma. Pero si el cuerpo, en virtud de mezclas cualitativas o melancólicas, o del tipo que sea, o, aún peor, dependientes de lo cálido, lo frío, lo húmedo o cualquier otra forma especial de tales cualidades o del hecho de su mezcla, o de su compenetración proporcional, o del *pneuma*, o de la mayor o menor proporción de esos elementos, en suma, si el cuerpo se supone la causa del éxtasis entusiasta,

corporal sería también la pasión de la locura, y estaría provocado [el éxtasis] por movimientos físicos. Si el principio es suscitado por los dos a la vez, el cuerpo y el alma, así como están unidos uno al otro, un movimiento parejo será el efecto común de todo ser. Pero es que el entusiasmo no es efecto ni del cuerpo ni del alma ni de su compuesto [...].

[Traducción: José Alsina]

PROCLO: «¿Qué es teología?», *Teología platónica,* I, 3

Todos cuantos se han ocupado alguna vez de teología llaman dioses a los seres que son primeros por naturaleza, y, según ellos, son esos seres primeros los que constituyen el tema de la ciencia teológica. Unos han supuesto que sólo la substancia corporal era digna de existir, y han considerado todos los géneros de las substancias incorporales como segundos en relación con la substancia corporal; concluyen de ello que los principios primeros de los seres son de naturaleza corporal, y que corporal es también en nosotros la disposición que nos permite conocerlos. Otros, en cambio, al hacer depender de lo que es incorporal todo lo que es corporal y al limitar la existencia absolutamente primera al alma y sus potencias, llaman dioses, a lo que yo creo, a las almas más perfectas, y llaman teología a la ciencia que se eleva hasta ellas, y las conoce. Todos cuantos, en fin, consideran que la multitud de las almas es el producto de otro principo superior al alma, y postulan al intelecto como guía de todo el universo, todos esos afirman que no puede esperarse nada mejor, ni un fin último más perfecto que la unión del alma con el intelecto, y creen que en la es-

cala de valores esta forma de vida a nivel del intelecto supera a las demás. Por ello, a lo que parece, llegan a identificar la teología con la investigación relativa al grado de ser del intelecto.

De este modo, como he dicho, todos llaman dioses a los principios absolutamente primeros y que son suficientes para sí mismos de un modo absoluto respecto de lo que existe, y a la teología, la ciencia de esos principios.

En cuanto a la filosofía divinamente inspirada de Platón, ocupa un lugar aparte y solitario, porque se niega a colocar en el rango de primer principio todo lo que es corporal (por la buena razón de que todo lo que tiene partes y extensión no puede, por naturaleza, producirse a sí mismo ni conservarse en el ser, y sólo posee el ser y la capacidad de acción o de pasión a través de un alma o de los movimientos de un alma) y porque demuestra que el ser del alma, aun siendo superior al del cuerpo, no depende menos de la existencia del intelecto, (atendido que todo lo que es móvil en el tiempo, aunque sea movido por sí mismo, pertenece a una parte superior al que es movido por otro, y, por otro lado, inferior al movimiento eterno). Platón, pues, y sólo él, pone en evidencia, primero, que el intelecto, como se ha dicho, es padre y causa de los cuerpos y de las almas, y que todo lo que ejerce la actividad de su vida en fenómenos de paso o de desarrollo posee el ser y el actuar en relación al intelecto, pero inmediatamente avanza hacia otro principio primero, enteramente trascendente con relación al intelecto, todavía más alejado de lo corporal e inefable, del que es fuerza que todo ser reciba su existencia, aunque se trate del último de los seres. Y, en efecto, no todos los seres participan por naturaleza del alma, sino

tan sólo aquéllos que poseen vida en sí mismos, y de un modo más o menos claro; tampoco todos los seres pueden gozar del intelecto y del ser, sino tan sólo los que subsisten según una forma, mientras, por el contrario, es fuerza que el primer principio de todos los seres sea participado por todos, pues no puede jamás estar separado de ninguno de ellos el ser causa de todo lo que se dice que existe de alguna manera.

Este principio absolutamente primero del universo y superior al intelecto, Platón lo ha descubierto bajo los efectos de una inspiración divina, oculto como estaba en lugares inaccesibles, y ha presentado por encima de lo corporal estas tres causas y mónadas, es decir, el alma, el intelecto primero y la Unidad superior al intelecto; luego, a partir de esos principios como mónadas, produce las series que le son propias, la propia del Uno, la propia del intelecto, la propia del alma (pues toda mónada se halla a la cabeza de una multiplicidad coordinada a sí misma), y así como relaciona los cuerpos con las almas, igualmente, al parecer, relaciona también las almas con las formas que están en el intelecto, y estas últimas a las Hénadas de lo que existe, y, en fin, orienta toda cosa hacia la única Hénada imparticipable...

Y he aquí aquello en que consiste lo mejor de nuestra actividad: en la calma de nuestras potencias, estar tendido hacia la divinidad misma, asociarse a su coro, reunir sin cesar toda la multiplicidad del alma en esta unidad, y, dejando atrás todo lo que viene después del Uno, ponerse en contacto con ese inefable y con ese allende de todo cuanto existe.

[Traducción: José Alsina]

ÍNDICE